

۸۴۵ سراج الهدى شرح حسن

شرح المحصل للشيخ الامام العلامة

نصير الطوسي

للمحصل حصام اصول الدين

ال

لصاحبه حسن چلبی کتابلرندندر





المحصل للامام ال

بسم الله الرحمن الرحيم رب سهل وتمم بالخير

الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده، وان ما ضمنا اياه متصفا بما امكن من الكمال
على كمال قدرته وجوده، واتقان ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ما سواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواص الخ
لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته واصحاح هذه الاثار فيه مع كونه واحدا على وحدانيته عن الخلل والنقصان
بحسب الامكان على تنزهه عن الكثرة في ذاته وصفته والصلوة على نبيه المبعوث للهداية المنقذ لمتابعيه عن الغواية وعلى آله
الهادين وعترته المهديين واصحابه المهتدين سلام الله عليهم اجمعين وبعد فان اساس العلوم الدينية علم اصول
الدين الذي يحوم مسائله حول اليقين ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كاصول الفقه وفروعه فان الشروع في جميعها محتاج
الى تقدم شروعه حتى لا يكون الخائض فيها وان كان مقلدا لاصولها كبان على غير اساس واذا سئل عما هو عليه لم يقدر
على ايراد حجة او بيان وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الاقدام عن سواء الطريق
بحيث لا يوجد راغب في العلم ولا خاطب للفضيلة وصارت الطباع كانها مجبولة على الجهل والرذيلة اللهم الا بقية يرون
فايرون ويونه رسم رام في ليل ظلما ويخبطون فيما يسحون نحوه خبط عشواء ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الاصول
عيان ولا ضرورة من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا اثر سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمسماه وبيانه
غير موصل الى دعواه وهم يحسبون انه في ذلك العلم كاف وعن امراض الجهل والتقليد شاف والحق ان فيه من الغث
والسمين ما لا يحصى والمعتمد عليه في اصابة اليقين بطائل لا يحظى بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل الى
السراب ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب رايت ان اكشف القناع عن وجوه ابكار مخدراته
وابين كالملح في مكامن شبهاته وادل على غثه وسمينه وابين ما يجب ان يبحث عنه في شكله ولغينه وان كان قد اصطلح
قوم من الافاضل في ايضاح وشرحه وقوم في نقض قواعده وجرحه ولم يحمل الكرام على قاعدة الانصاف ولم يخلوا
عن الميل والاعتساف واسميه بتلخيص المحصل واتحف به بعد ان يتم ويتحصل مجالس المولى المعظم الصاحب الاعظم
العالم العادل المنصف الكامل علاء الحق والدين بهاء الاسلام والمسلمين ملك الوزراء في العالمين صاحب ديوان الممالك
دستور الشرق والغرب عطا ملك بن الصاحب السعيد بهاء الدولة والدين محمد اعز الله انصاره وضاعف اقتداره اذ هو
في هذا العصر بحمد الله متمتع بالامور الدينية والدنيوية موفق في احياء معالم كل خير متفرد في اقتناء الكمالات متخصص
باقتناء الخيرات الاخروية فان لا حظه بعين الرضا فذلك هو المبتغى والى الله الرجعى والعاقبة لمن اهتدى ولا شرع فيما
انا بصدده واورد عباراته اولا ثم اشتغل ثانيا بحل عقده، قال رحمه الله الحمد لله الى قوله وهو التصديق اقول
قال المصنف سائر الحكماء في التصديق فانه عندهم ادراك مع الحكم لا ان التصور ادراك لا مع الحكم وعندهم ان التصديق
هو الحكم وحده من غير ان يدخل التصور فيه دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا العلم

الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله لذلك كالهيئات
التي تلحقه في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم وغيره هو في لفظ المصنف
قوله وهو التصديق يرجع الى مصدر ادركنا كما هو في لفظه وهو التصور ولا يجوز ان يرجع الى مصدر يحكم في قوله او يحكم عليها
لان ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده، قال الى قوله لو صح اقول هذه الصيغة توهم جزئية الحكم ومراده
كلية مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على النكرة، قال الاول الى قوله مطلقا اقول في هذا الكلام نظر لانه
صرح فان المطلوب ليس هو احد الامرين المتغايرين بل هو الشيء الذي له وجهان وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقا
ولا بغير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصرح هو ايضا بذلك في تقسيم المحدثات في مثل في ان المعلوم على
سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه عند قوله الوجهان يجتمعان في شيء ثالث ولم يتم هيهنا على امتناع
طلب ما يكون من هذا القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط، قال الثاني قوله متقسم اقول قوله ان مجموع اجزاء
الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الكل متقدم على الكل بالطبع والاشياء الكل واحد منها متقدم على شيء متأخر
منها يمتنع ان تكون نفس المتأخر ويجوز ان تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخر فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس
وبالفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به، قال او ببعض
قوله اجزائها اقول لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة اجزائها لكان اصوب اذ منها الجائز ان يكون
الاجزاء غير محتاج الى التعريف، قال ولو كان الى قوله وهو محال اقول هذه دعوى غير صحيح لم يتم عليه حجة فان من الجائز
ان يكون الاجزاء كلها او بعضها معرفا للماهية ولا يلزم منه ان يكون معرفا لجميع اجزاء الماهية حتى لنفسه فانا بينا ان الماهية
مغايرة للاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين اجزائها كلها، قال ولسنا نعرف الاجزاء الى قوله على
سبيل التفصيل اقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف
لا على العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذي ذكره، اما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون ما
عداه فيقتضي كون الوصف اما مساويا للموصوف واما اخص منه والاول كالضاحك للانسان والثاني كالكاتب له وعلى التقديرين
يكون الوصف ملزوما وما و الموصوف لازما والملزوم ان كان عقليا انتقل العقل من تصور الملزوم الى تصور اللازم فيحصل التعريف
ولا يكون العلم بالملزوم شرطا في الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف في الاول يكون منعكسا وفي الثاني مطردا
غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وان حصل معرفا كان
التعريف منعكسا غير مطرد، قال واما التعريف الى قوله بطلانه ثم اقول هذا الكلام يقتضي وجوب كون كل واحد من اجزاء
المعرف معرفا وامتناع ان يكون للمجموع اثر غير ما يكون لكل واحد من اجزائه وبطلانه ظاهر، قال لا يقال الى قوله تصدق
اقول انا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقينا وجوده في كل ذي روح ونجد العلماء يختلفون في ماهيته كما ستذكره هو بنفسه

وليس ما نطلب منه احد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير من الاشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده او نعلم وجوده

قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها قال تنبيه الى قوله تحقيقه

اقول ما تركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت او انسان يطير وما تركبه العقل كالحيوان الناطق والموجود الواحد وما تركانه

معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود ما تركبه العقل واعترف ههنا بتصور المركب الذى تركبه العقل ولا يراد بالتصور

المكتسب غير نوع من ذلك فقوله هنا مناقض لمذهبه فى التصورات ثم ان اكثر الاحساس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان

ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلى فانها بسايط فى العقل وقد يتصور بالرسوم وتحليلها يتصور من انواعها الهافال

تفريع الى قوله نفس المكتسب اقول قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب انما يصح على مذهبه

وهو ان التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ولا يصح على قول من يقول انه هو الحكم وحده فان كثيرا من التصديقات

البديهية اعنى الاحكام المجردة عن التصورات يتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدد اما اول واما مركب قال تكملة

ان كان لك قوله فهو الرسم التام اقول المشهور عند الحكماء ان الرسم التام هو الذى يميز الشىء عن جميع ما عداه والرسم الناقص

هو الذى يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه هذا خلاف ذلك قال تذنيبات لك قوله التعريفات الحدية اقول يورد فى

امثلة واجب الوجود والحيوان والانسان والجوهر قال الثانى الى قوله او بمراتب اقول قيل فى مثال تعريف الشىء

بما هو مثله تعريف الزوج بانه ما ليس بفرد وهذا بالحقيقة تعريف بما هو اخفى او تعريف دورى لان الاعدام يعرف بالملكات

ولهذا تفسير الفرد انه ليس بمنقسم بعددين متساويين ومعناه انه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله والمثال اللطيف

تعريف الاب بمن له ابن والبورد ونه فى مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بانه اسطقس شبيه بالنفس وفى تعريف

الشىء بنفسه تعريف الانسان بانه حيوان بشرى وبما لا يعرف الا به بمرتبة تعريف الكيفية بما به يقع المشابهة وقد يعرف

المشابهة بانها اتفاق فى الكيفية وفيما لا يعرف الا به بمراتب تعريف الاثنين بانه زوج اول فان الزوج يعرف بانه منقسم بمتساويين

والمتساويين بانهما شيئان يلحقهما نوع واحد اضيف من الكميات ولا بد من ان يوضع الاثنين فى حد الشيئين قال الثالث الى

[interlinear: وتعريف الاثنين]

قوله اولى اقول الاولوية لا توجب الوجوب ولا نسلم قوله فهو غير مثبت لدعواه وانما يجب تقدم الاعم فى الحد وحد التام

لا غير لان الاعم بها هو الجنس وهو يدل على شىء مبهم يحصله الاخص الذى هو الفصل ومن تقدم الاخص على الاعم

يحصل الجزء الصورى من الحد فلا يكون ما اشتمل على جميع الاجزاء اما فى غير الحد التام فتقدم الاعرف اولى وليس [in margin: بواجب]

قال القول فى التصديقات الى قوله المحسوسات اقول الحس ادراك فالمعقط والحكم بالتفريق بين مدركات الحس لو لعمر الحس على

وجه نقص للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب والتعيين حكم بان على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن ان يزول وليس من شأن

الحس انما البتة الحكم لانه ادراك فقط فلا شىء من الاحكام بمحسوسة اصلا فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث

كونه محسوسا يقينا او غير يقينى او صادقا او باطلا او صوابا او غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا

[interlinear: بكونه م]

فان

فان المحسوس حكم غير ماخوذ من الحس ويقيد بوصف بهذه الاوصاف من حيث لونه حكما ويقال له حكم حسى يقيني او غير يقيني

واذا تقرر هذا ثبت ان المحسوسات فى قوله ان اليقينيات هى المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط فانها لا يمكن

ان يكون يقينيا ولا غير يقينى بمعنى عدم الملكة بل انما هى ليست بيقينية بمعنى السلب لا ان الادراك وحده ليس حكما واذا كان

المحسوسات فى هذا الكلام مقارنة باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطا فادعاء ان الحكماء المذكورين من

الحكماء زعموا ان المحسوسات لا يكون يقينية ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادى القياسات هى الاوليات والمحسوسات

والمجربات والمتواترات والحدسيات وسموها بالقضايا الواجب قبولها وذكروا ان مبادى المجربات والمتواترات والحدسيات

هى الاحساس بالجزئيات وان الاوليات تكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم

كثير الحكماء بان من فقد حسا فقد علما وان اصول اكثر العلم الطبيعى كالعلم بالسماء والعالم والعلم بالكون والفساد بالاثار

[interlinear: قيل انه ارسطاطاليس]

العلوية وباحكام النبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المبنية عليها عند بطليموس وعلم التجارب

الطبية عند جالينوس ماخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال والحيل الرياضية كلها مبنى على

الاحساس واحكام المحسوسات فاذن تجلى انا وبلغ تعيين الوثوق بالمحسوسات التى هى مبادى جميع العلوم فكيف يسوغ

للمصنف ان يدعى عليهم بانهم قالوا ان المحسوسات لا تكون يقينية بل انهم بينوا احكام العقل فى المحسوسات انها تكون

يقينية وانها تكون غير يقينية فاذن الصواب والخطا انما يعرضان للاحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هى

محسوسات ولو كانت الاحكام التى تقع فى معرض الغلط غير موثوق بها لكانت المعقولات الصرفة ايضا غير موثوق

بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ولما حصل لبيان مواضع الغلط فى المعقولات ولا فى المحسوسات صناعة كصناعة

سوفسطيقا والمناظر وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما الا بعد حصول العلم او الاتفاق

[interlinear: فى النظر]

فى مقدمات هى المبادى او حصول اعتراف بوضع مقدمات هى كالمبادى ولو لم يكن المبادى الاول معلومة او موضوعة [in margin: على البحث]

لم يكن نظر فى شىء ولا بحث عن شىء فان النظر والبحث يقتضيان المبادى من اصل حاصل لك فرع مستحصل واذا لم يكن [in margin: من الاشى]

الاصل حاصلا امتنع البناء كله على شىء ولهذا لم يكن البحث مع منكرى المحسوسات والاوليات اصلا ومن تكلم معهم يقصد

ارشادهم وتنبيههم او تحصيل اعتراف منهم بنوع من الحيل الى ان يحصل لهم استعداد ان ينظر في شىء او استحقاق

ان يناظر فى شىء فاذن الشكوك التى اخترعها هذا الفاضل على لسان قوم مفروض يعبر عنهم بالسوفسطائية لا يستحق

[interlinear: بيان]

الجواب اصلا انما يجاب من يتوقى ويعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات بتبيان التقصى عن مضايق مواضع الغلط

بذكر اسباب الغلط واحالة تصويب الصواب وتخطية الخطا بعد ذلك الى صريح العقل المرتاض برفض العقايد

الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلة ونرجع الى ما كان فيه قال واحتجوا الى قوله مقبول اقول قد ظهر مما

مر ان الحس لا حكم له لا فى الجزئيات ولا فى الكليات الا ان يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا

فان كل ذلك لان الصواب والغلط انما يعرضان للعقل في احكامه وايضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الغلط
لم يحصل العقل ايضا لذلك قال بيان الاول الى قوله كالاشياء البعيدة. اقول قد مر ان هذه الشكوك اذا صدرت عمن
لا يعترف بالمحسوسات والاوليات فلا تستحق الجواب ولا يمكن ان يجاب عنها اما اذا صدرت عمن يثق باحكام العقل
فينبغي ان يجاب بما ننبهه على اسباب الغلط اما ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا فعليه كلام وهو ان البصر اذا
ادرك الشيء صغيرا لم يدركه مع ذلك كبيرا ولا بالعكس والحاكم بان المدرك في الحالتين شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان
الحاكم لا يحكم عند ادراكه في الحالتين معا فاذن هو العقل بتوسط الخيال فهذا الغلط انما هو لحكم العقل لا البصر
وذلك ان العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغر اذ البصر احس به كذلك ثم وجد البصر احس به كبيرا فتوهم
ان البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو على ما ننبهه ههنا وبيان ذلك ان الابصار اما بانطباع شبح المبصر في البصر
واما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والاقرب الى الحق هو الاخير وينبغي ان لا يلتفت الى من يبطل القول
بالشعاع بان الشعاع ان كان جسما لزم منه تداخل الاجسام وان كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل الى محل
اخر لان شعاع النيرات كالشمس والقمر والنار موجود يقينا فما يندفع به الحالين هنا يندفع به بعينه ما اورده من
الاشكال على الشعاع البصري ثم ان الشعاع ممتد من ذي الشعاع الى قابل الشعاع من غير تحلل فاصل عن الشعاع
او تراكم باجتماع شعاعين من ماخذ واحد من ذلك الممتد في بعض اجزاء امتداده بل على هيئة مخروط مستدير
ضوء راسه عند ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه اذا كان صقيلا الى ما يحاذيه
على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتد والسطح الصقيل وتسمى زاوية الشعاع وينفذ في القابل
الشفاف ذي السطح الصقيل ويميل عن سمته وينعطف في ثخنه الى جانب ذي الشعاع لهما معا والانعكاس والانعطاف
يكونان متساويين لزوايا الشعاع وقد تبين جميع هذا في مواضعه والشعاع البصري في اكثر الحيوانات يحتاج الى مدد في
جلته اعني الى شعاع شيء من الاجسام ذوي الاشعة ويشبه انه يحصل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج
سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزاوية يحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط فكلما كان المبصر اقرب الى
البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزوايا ~~اوسع فيراه البصر اعظم وكلما~~
~~كان ابعد منه يكون تلك الزوايا~~ اضيق فيراه البصر اصغر الى ان يتقارب الخطوط ويصير عند الحس لتوهم انطباق
بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يراه اصلا هذا على راي القائلين بالشعاع واما
القائلون بالانطباع فيقولون ان الزوايا التي يحدث على سطح الرطوبة الجليدية ويكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر
يدرك المرئي بتلك الزاوية ولنعد الى القول بالشعاع فنقول اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا
كانت قريبة من الرائي نفذ الشعاع في الظلمة الرقيقة الى الهواء المضيء المجاور للنار فرأى البصر ما حولها بعمومه من نورها

ويمكن ان يقال ما اصل العرض
بل يكيف الهواء به للمحاورة
وحدث فيه مثله

خلاصه

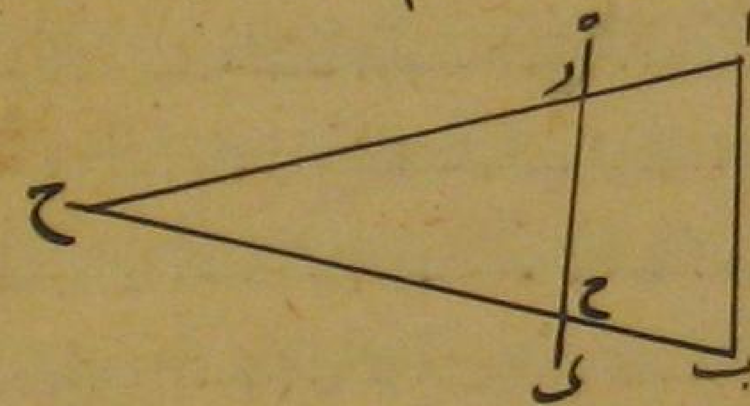
بزاويتين

يصغر

ويميز ما منها فيراها على ما يقتضيها زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة فلم ير ما حولها
من الهواء المضيء بنورها وراها وحدها بزاوية اصغر فيراها اصغر كما في سائر المرئيات واذا لم يكن قريبة ولا بعيدة
جدا فان الشعاع البصري المحاذي لما حولها لم ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلم يميز النار عن الهواء المضيء بها بل ادركهما
معا كجسم واحد فيراها البصر بزاوية اوسع من الزاوية التي يحدث من المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها في الرؤية
اعظم مما لو رأيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها واما السبب في رؤية العنبة في الماء كالاجاصة فهو ان العين
ترى في الماء بالامتداد الشعاعي النافذ في الماء والمنعطف معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء واما المواء
مثالها بالنافذ وحده هذا اذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فيراها
بالنافذ وبالمنعطف في موضعين متمايزين في حال واحدة واما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع
الزاوية الشعاعية التي يحيط امثالها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة صغيرا يكون لضيق تلك الزوايا
كما مر قال وقد يدرك الى قوله في حق الاحوال. اقول النور البصري ممتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان بعد
وصولهما الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين فاذا كانتا مستقيمتين يصيران الى مقاطع
واحدا واذا انحرفتا وانحرفت احديهما عن الاستقامة صارت محاذاة احديهما منحرفة عن محاذاة الاخرى وصار المبصر من
احديهما غير المبصر من الاخرى واذا ابصر شيئا واحدا احسبه المبصر شيئين لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين
متخالفتين وحكم العقل بالغلط وهكذا الحكم اذا خالف الوسطى والسبابة من الاصابع في وضعهما واحسنا معا شيئا
واحدا كالحمصة مثلا توهم انهما احسنا بحمصتين والاحول الفطري قلما يرى الشيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل
انما يقع ذلك لمن صار الذي يقصد الحول تكلفا قال وكما في قوله اضا. اقول هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري الى
قمر السماء وبانعكاسه من سطح الماء اليه فانه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس قال وقد يرى
الى قوله الالوان. اقول كل ما ادركه حس يتادى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر لونا واشتغل
بشروع الى لون اخر كان اثر اللون الاول في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني فيظن الرائي يراهما معا ولا يكون
بينهما زمان يمكن للنفس ان يميز احدهما فيه عن الثاني فيدركهما ممتزجين وان كان الادراك بالتبس وايضا ان دارت الالوان
عن محاذاة البصر وارتسمت في الحس المشترك على توال لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض ادركت النفس لم الحس
المشترك لونا ممتزجا من جميعها قال وقد يرى الى قوله كالدائرة. اقول ~~وقد يرى الى قوله كالدائرة اقول~~ السراب
المرئي ليس بمعدوم مطلقا انما هو شيء يتراءى للبصر بسبب تموج شعاع ينعكس من ارض سبخة كما ينعكس عن الماء
فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يراها ضعيف البصر والمستعد لذلك انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون
في الوجود بسبب عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب

للون سواد اول

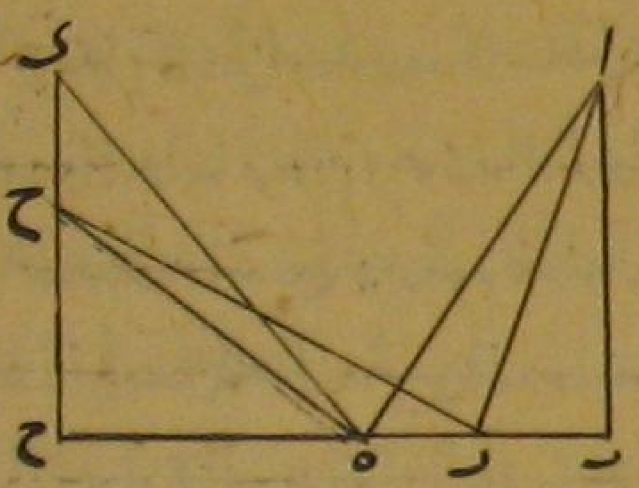
عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه ~~اما السبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه~~ واما بسبب انعدام البدل مقام الشيء المبدل عنه لسرعة على ما نعرف علمه من نحو فلك الاعمال وورود القطرة النازلة كخط مستقيم والشعلة الجوالة كدائرة انما يكون لا يتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك بما قد ادركه الحس المشترك من كونه في موضع آخر قبله ويثبت فيه شبهه فيدرك النفس جميع ما في الانين وتحسبه شيئا واحدا متصلا قال ويرى الى قوله شاكرا ما قول الحركة ليست لمرئي والبصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا لشيء ما بعد ان ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشيء واذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فيحسب النفس ساكنا اما راكب السفينة فلما لم يدرك لبدنه انتقالا من موضع الى موضع حسبه ساكنا واذا شهد لتحاذي الاجرام الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب الشط متحركا لكون ذلك البدل شبيها بالبدل الاول قال وقد نرى الى قوله سائرا اليه اقول ليكن السائر الى جهة ينتقل من آ الى ب والقمر بالقياس اليه مثل ح والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته مثل د ه فاذا كان السائر عند آ كان شعاع الممتد به يرى



القمر كخط ار ح واذا انتقل الى ب صار شعاعه كخط ب ح فيتخيل ان القمر تحرك من ر الى ح في جهة حركته ادراه اولا محاذيا للنقطة ر ثم منتقلا منها الى ح واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة فلا تحس بحركته لما مر وايضا ليكن الناظر ساكنا عند نقطة ا ورأى القمر وهو ح محاذيا للنقطة ر من الغيم في جهة ه ووصلت نقطة ح الى حيث كان في الاول نقطة ر رأى القمر منتقلا من محاذاة نقطة ر الى محاذاة نقطة ح فيتخيل ان القمر يتحرك من ر الى ح وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا تحس بحركة الغيم لان اشتغاله في المحاذاة بالقياس الى السماء لا يتغير في حسه لتشابه اجزاء السماء واجزاء الغيم في الحس واذا كان الغيم مثل ح ه نقط والناظر عند آ رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر رح ثم يتحرك الغيم الى ان وصل مبدأه وهو نقطة ح الى الموضع الذي كان فيه ر رأى القمر وهو ح محاذيا للنقطة ح فيتخيل ان القمر تحرك من ر الى ح فسار الى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم قال وقد يرى الى قوله الانهار اقول انما انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى الاشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب الى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر تقاعده عكسه فليكن الرائي ا وسطح الماء ب ح والشجر القائم على ذلك السطح د ح ولينعكس الشعاع النافذ من ا الى نقطة ه منها الى راس الشجر وهو نقطة د يجب ان يكون زاويتا ا ه ب د ه ح متساويتين اقول لا يمكن ان ينعكس من نقطة ر الى جهة ب من ه شعاع الى جزء اسفل من راس الشجر كنقطة ح والا فلينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع النافذ من ا الى ر منعكسا عنه الى ح وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ر ب الخارج عن مثلث ا ر ه اعظم من زاوية

ثم تحرك الغيم

الرائي الى ح



ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر ح وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية د ه ح فزاوية ح ر ح اعظم من زاوية د ه ح ويكون اعظم كثيرا من زاوية ه ح ر الداخلة في مثلث ح ر ه اعظم من خارجها هذا خلف محال ولا يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء اسفل من راس الشجر كنقطة ح والا لكانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحدة من زاويتي د ه ح ح ه ح العظمى والصغرى هذا خلف فاذن لا بد من ان ينعكس الى كل نقطة تميل من الراس الى اسفل من نقطة يكون من ه الى ح اميل حتى يتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا يدرك الانعكاس فانها متعودة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة تحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا يكون في نفس الامر نافذا في الماء وربما لا يكون عميقا بقدر طول الشجر او يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع اصلا وحينئذ تحسب ان راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد من اصله وبا في اجزائه على الترتيب وبراه كانه منتكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وان كانت متعلقة بالهندسة اوردناها هنا لان الكلام انجر اليها قال واذا نظرنا الى قوله على غلط الحس اقول المرآة الطويلة المستقيمة في الطول والمتحنية في العرض كما للاسطوانة مستديرة اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع ضيق مرآة والصلاة العرض مما هو اقل عرضا مما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس من عالي مستقيم والعرض ينعكس من عالي متحني واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الامر بالعكس يرى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله اقل من طوله واذا نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين او اكثر الى موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين او اكثر ورأسين او اكثر ومن بعضها يرى وجهه منكسا وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على اكثرها كتب المرايا ويحال لها معدد والمرايا ~~ويحال لها معدد والمرايا على وجه يقصدونه فقد ظهر~~ مما مر ان كل ذلك غلط بديهة الادراك النفساني من المحسوسات المتادية اليها لا غلط الحس قال وبناها الى قوله غير معقول اقول كلما بالبقاء هو الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم لا يصح من الحس فانه لا يقدر على استحضار ~~الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما فاذن الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم لا يصح من الحس فانه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما فاذن الحكم بالبقاء لا يكون الا من العقل~~ والعقل انما يغلط اذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاطلاق هذا الغلط على الحس ليس بصواب واما حكم الاشاعرة بان الالوان غير باقية فشيء لزمهم بحسب اصولهم المسلمة عندهم

اي جزء من الصورة

[illegible]

وهي ان الاعدام لا يمكن ان يكون فعلا للفاعل وان الموجود الباقي حال بقائه مستغن عن المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى
واذا شاهدوا اعراضا لا يدوم وجودها التزموا القول بتجددها حالا بعد حال والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد
على محل الضد الاخر المقتضي لافنائه لم يقولوا بذلك والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر لم
يحتاجوا الى ارتكاب ذلك والنظام من المعتزلة جعل الاجسام ايضا غير باقية لمثل ذلك وهذه احكام غير متعلقة بالحس
قال ورابعها الى قوله في النقط اقول النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ كما ان وايضا على احكام المستيقظ حكمان
احدهما مرئي واقع حق والاخر غير حق والنائم لما كان غافلا عن الاحساس حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا
اي في حالتي النوم واليقظة
ليس بغلط حسي بل هو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء وبين مثاله حال الذهول عن الشيء قال وخامسها الى
قوله موجودا اقول حكم صاحب البرسام حكم النائم فانه لاستغراقه في الخيال وغفلته عن الاحساس يحكم لنفسه بمثل
ما يحكم به النائم وفي جميع هذه الاحوال لم يعرض للانسان حالة لاجلها يرى ما ليس بموجود موجودا فانه لم ير ذلك
بل ادرك خياله حال غفلته عن الاحساس وظهر ان الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الاحوال اصلا قال
واذا جاز الى قوله غير مقبول اقول لم يثبت الاحساس لشيء غير واقع في موضع اصلا واما تجويز الغلط فيما شاهده
الاصحاء المجربون فيما يدركه النائم والمريض فمما يأباه العقل الصريح ولكن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل
بقبول العقل الصريح بتصديقه وهذه الاحوال انما نوردها لبيان اسباب الغلط الذي بعد ان حكم العقل يكون ذلك
غلطا للذهن لا لاثبات صحة ما تدركه بالحواس كما قدمنا بيانه واما قوله اسناد السبب الواحد لا يوجب اسناد الحكم
فلنا انه لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل
من غير رجوع الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان اشكال عدم الصحة فيما شاهده الاصحاء
مندفع عند بديهة العقل من غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند
انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والحلل قال وخامسها الى قوله غير ملون اقول قد تبين عند
المحققين ان البياض انما يكون بتعاكس الضوء بين سطوح اجسام مشفة والجمد والزجاج مشفان ولاشفافهما كان لهما
ضوء مع كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعاكس ضوئهما اما اذا انكسرا وصار لهما سطوح كثيرة تعاكس الضوء
بعضها فيحدث البياض فان لم يكن معها ما يوجب التزاق بعضها ببعض زكى كل واحد من اجزائها شفافا خاليا
عن اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض واذا عرض معها ما يوجب
التزاق بعضها ببعض صار جسما واحدا ابيض كما في بياض البيض المسلوق فانه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه
قابل ضوء كما في الماء وبعد السلق تعاكس بين ذي الضوء وبين قابله فيحدث البياض والماء اذا كان ما يحاذيه
سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعاكس اما اذا تزبد او انجمد اجتمع الامران فيه وحدث

البياض وهو في بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتماسك فصار جسما واحدا
ابيض ولم يكن اشيا زبعض اجزائه من البعض فلذلك يتبين للمتأمل فيه نيف الجزء الواحد في الثلج
والزجاج فظهر من ذلك ان ما نراه ملونا فهو في نفسه ملون لان اللون ليس الا العرض الموصوف بتلك
الصفة ولم يجب من ذلك ان كل ما لا يكون بحجزه ملونا يمتنع ان يكون اجزاؤه ملونة قال ثبت الى قوله وهو المطلوب
اقول وقد ظهر ان الحس ليس لم يغلط في شيء من المواضع فبطل القول بان حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان
غير معتمد عليه قال واما البديهيات الى قوله البديهيات البتة اقول قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بان الشمس
مضيئة وان النار حارة من غير تقييدهما بما يجعل الحكم شخصيا وحكم ههنا بان الحس لا يقوى على اعطاء البديهيات البتة
وذلك يقتضي ان لا يكون ما عده في الحسيات حسيا بل مبدأ يكون حسيا وقد قال ههنا ان الحس لا يشاهد الا هذا الكل
وهذا الجزء فاذن لزم ان يكون الحكم بكون النار حارة وكون الكل اعظم من الجزء متساويين في كونهما عقليين ولهما مباد
محسوسة وهذا ضبط ظاهر قال والعرفة الثالثة الى قوله من الفرع اقول اذا كان الاحساس شرطا في حصول علم
عقلي لم يجب منه ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى
الكمال قال ثم الذي الى قوله على الاول اقول لو كان الثلث الاخير متفرعا على الاول لكان نظرية غير بديهية لكنهم
عدوها في البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل لا على مقدمة اخرى قال اما قولنا الى
قوله معدوما اقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا يقتضي ان يكون الكل اعظم من الجزء الا هذا
لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب قال واما قولنا الى قوله والاثبات اقول هذا بيان ان الشيء
المساوي للمختلفين مخالف لنفسه وهو غير ما ادعى بيانه فان اراد به البيان بالخلف فليس قولنا المساوي مخالف لنفسه باوضح
من قولنا المساويان لشيء واحد بعينه متساويان حتى يبين هذا بذاك قال واما قولنا الى قوله معدوم معا اقول عدم
الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلين من كل وجه لا يتمايزان ومع ذلك لا يكونان واحدا وكان من الصواب ان يقول لو كان
جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا مع ان الحكم المذكور غير محتاج الى
هذا البيان قال لا يقال الى قوله بالعبارة اقول الكل هو ضران والجزء هو احدهما ولا يحتاج في ان الشيء مع غيره اكثر
منه وحده الى ان يعرف ان لا حد لحر بانا او لا والحكم بان لون الشيء مثلا وبالمختلفين ينقص لمخالفته لنفسه بيان
للون شيئين مساويين لشيء واحد مثلا وبان ليس باولى من ان يكون هذا التلف بيانا للاول فان الحق ينبغي ان يكون ابين
من الدعوى وليس ههنا لاحد الحكمين فضيلة في كونه ابين من الاخر ودعوى ان كل من تصور هذه القضايا تصور هذه
الحجة وان لم يقدر على التخليص في العبارة غير مسلم قال فقد لاح الى قوله ولا يرتفعان اقول لا شك في انه اجلى من غيره
ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل يعني في الوضوح وكونه اوضح يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في

~~وبعد تحقيقه~~ الوضوح اليه قال وانما قلنا ان قوله ممتنعا اقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ورفع
الاثبات الخارجي اثبات ذهني منسوب الى الاثبات الخارجي وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في نفسه
وثابتا في الذهن لا ينافي كون ما هو منسوب اليه لا ثابتا في الخارج والحكم بان ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقا
باطل لانه متصور من حيث انه ليس بثابت في الخارج غير متصور الا من حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا
التصور من هذه الحيثية لا على ما نسب اليه هذا الوصف ولذلك لم يكن ممتنعا قال لا يقال الى قوله في البديهيات
اقول رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذو
التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شيء قسيما لشيء
باعتبار وقسما منه باعتبار مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن او لا فالوجود قسيم للموجود من حيث له مفهوم وقسم من
الثابت في الذهن فاذن قد انحل الشك من غير تعارض دليلين قال وبانها الى قوله هذا اصلا اقول لا نسلم بانا لا نشار
تستدعي ان يكون للمتغايرين هويتان غير مسلم فان الهوية واللاهوية متغايرتان وليس للاهوية هوية ولو فرضنا لها هوية
كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيما للهوية وكذلك القول في رفع العدم ولا
يلزم الخلف قال وبالجملة الى قوله او مغاير له اقول الحكم بان السواد هو عين الكائن موجودا او السواد مغاير للموجود
وذلك لانا ههنا شيئا واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالمقول عليه فيهما واحد والمقولان متغايران واذا
النسبة الى كون احدهما عين كون الاخر او مغايرا له ليست بحاصرة وتجويزه قسم آخر وهو ان يكونا متحدين من جهة
ومتغايرين من جهة اخرى قال فان كان الاول الى قوله عين السفسطة اقول لا يلزم من كون المغايرة وقيام احدهما بالآخر
فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وايضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد في نفسه معدوما
واذا كان السواد في نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين وليس الموجود صفة
موجود فان ذلك يقتضي ثبوت وجود للوجود فيتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت العدم له
او ثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم بملاحظة معنى الوجود او العدم او سلبهما مع مفهوم الوجود وحينئذ بلا ملاحظة
الوجود لا مع ملاحظة ~~معنى الوجود او العدم او سلبهما مع مفهوم الوجود~~ الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الالوان
والحركات حالة بمحل غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل
غير ملون ولا متحرك وظاهر ان جميع ما قاله في هذا الموضع خبط لا يليق ايراده بامثاله قال الثاني الى قوله
حاصلة في غيرها اقول لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقا لم يلزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس
المراد ايضا ان معنى السواد معنى الوجود لا ان السواد موصوف بالوجود او موصوف بتلك الموصوفية حتى تعود
اما التكرار او وحدة الاثنين بل المراد ان الشيء الذي يقال له انه سواد هو بعينه الذي يقال له انه موجود وذلك

هو القسم الخارج من تقسيم الكذب او ردها قال اما قولنا متناقض اقول ليس المراد عند من يقول ماهية السواد
صحيحة عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود بل المراد عنده من
هذا القول نفي السواد لا اثبات نقيضه له ولا يلزم تناقض قال فان قلنا الى قوله ذلك التصديق بديهيا اقول قد
مر ان الماهية من غير اعتبار شيء معها لا يكون موجودة ولا معدومة ولا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود
بالماهية المعدومة فهذا على الوجه الاول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا ينفي كون الماهية متميزة عن غيرها
ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك التعين والثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية
مع غيرها واذن لا يكون حصول الوجود لها شرطا في سلب الوجود عنه والذي يقال ان المسلوب عنه الوجود موجود
في الذهن فلا يراد به انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة مغايرة له
والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كان يجب بلزومها هذه الصفة او غيرها
وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وجودها وتلك اذا اخذت لا مع هذا الامتناع
يمكن ان يلحقها العدم عقلا انما يستحيل الحكم عليها بالعدم اذا اخذت مع لاحقها التقسيم لوجودها فظهر ان قولنا
السواد موجود السواد معدوم مفهوما محصلة والقسمة اليهما صادقة صحيحة قال اما الثاني الى قوله امرا عدميا
اقول اما قوله اذا قلنا الجسم اسود حكمنا بوحدة الاثنين فقد مر الكلام فيه واما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب ان
يكون وجودية لان نقيضها وهو اللاموصوفية سلبي ونقيض السلب ايجاب فليس بمستقيم لانا اذا قلنا اللاموصوفية
سلبية يلزم منه ان يكون الايجابية موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص
والحكم بان الموصوفية ايجابية عكس ما لزم من تلك القضية وهذا الغلط من باب ايهام العكس ثم انا الحكم بان الموصوفية
ايجابية لا يقتضي كونها وجودية فان العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط قال ومحال
الى قوله غير معقولة اقول ان كانت الموصوفية بتلك زائدة على الجسم والسواد فمن اين وجب ان يكون تلك الزائدة
صفة للجسم وان كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التسلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية
تحدث بتصور الاعتبار وتنقطع عند ترك الاعتبار قال فان قلت الى قوله وهو باطل اقول مطابقة الذهن للخارج
انما يكون شرطا في الحكم على الامور الخارجية باشياء خارجية اما في المعقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية
فليس بشرط والنسب والاضافات امور لا يكون لها وجود الا في العقل واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك
الامور بحالة لان يعقل منها تلك النسب والاضافات اي يكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك
النسبة او الاضافة قال الاعتراض الى قوله الامتناع عدميا اقول الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غيره
من الاعتبارات والامتناع اذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فان بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها

ممتنع ولا يلزم من كون الامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودي بعض الله انسان ايضا وجودي
والله ممكن بالامكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه قاعدة للمصنف واهيه يستعملها كثيرا في كلامه قال
ولان الامتناع الى قوله هو الواسطة اقول الامتناع نسبة معقولة بين متصور ووجوده الخارجي في التصور فليس نفيا
محضا ولا ثبوتا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع لوله عقل وليس الامتناع فرض شيء في الخارج
حتى يكون حكمه لو لم يطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج عدما ضروريا لذاته ذلك المتصور
فليس الامتناع من حيث هو وجود في العقل يمتنع انما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقيس الى وجوده الخارجي
ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة قال وثانيها الى لا موجود ولا معدوم اقول الماهية لا يكون موجودا الا في زمان
الوجود اما في زمان العدم لا ماهية الا في التصور العقلي كا تقرر في بيان الامتناع وكذلك في ان الحدوث فان
الحدوث على ما فسره معنى يدخل فيه تلك اشيا الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهومه والنسبة العلم
اليه موجود في الخارج فالحدوث معنى معقول هو صفة يحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المترتب عليه في
العقل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا يكون موصوفا بالوجود وحده فلا يكون موجودا في الخارج بل انما يكون موجودا
في العقل فلا يلزم من ذلك الواسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان يكون الماهية في الخارج غير موصوفة
بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي فكونها في الخارج غير موصوفة
بالوجود يناقض لا يقال الجسم في ان انتقاله من السكون الى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن
ان يقال الجسم في ذلك الان موجود في العقل فقط فاذن هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة
بين السكون والحركة المتقابلين لانا نقول وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون والان ليس
شانه ان يوجد احدهما فيه حتى يتوسط بينهما لكن الجسم في الان هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة
لا يكون من شانه ان يوجد فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الان ثبوت واسطة بين الحركة والسكون
يكون الجسم موصوفا بها في ذلك الان وهذا خلاف ما نحن فيه لان الماهية في الان الذي لا يكون موصوفا بالوجود المحض
لا يكون لها ثبوت في حال اتصافها بالوجود فقط وله نعم او اجزائه قوله الوجود الصرف اقول الاتصاف في
الاتصال والانقطاع الاتصال لا يعقلان الا اذا كان الاتصال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة اما اذا كان
الاتصال من لا شيء فلا يكون هناك اخذ ولا انقطاع والمتوسط بين المتصل عنه والمنتقل اليه لا يعقل الا
اذا كانا موجودين وههنا لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للاتصال اصلا والموصوف لا ثبوت صفة له
الا اذا كان اصل الثبوت له فاذن لا متوسط بين العدم والوجود قال تهدى الى قوله بالاضعاف اقول هذه
الاشكالات لا تستمسك غير الاذهان التي تعودت التقليد ولم يالف النظر في الحقايق والناظر المتحير لا يشك

في انها اغلاط ومغالطات قال الحجة الثانية الى قوله غير الزيد الاول اقول العقل جازم بلا تردد ان هذا الزيد هو
الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا بديهيا والمتكلمون لم يتفقوا على ان اعدام
الموجود الباقي ممكن قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل منه موجود هو اثره ولهذا ذهبت المعتزلة الى ان الاعدام يكون
بايجاد ضد الموجود ومشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لا في محل هو ضد جميع ما
سوى الله تعالى فيعدم بوجوده ما سوى الله وهو لا يبقى زمانين فيفنى ولا يبقى غير وجه الله ذي الجلال والاكرام و
النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باقية زمانين بل يحدثها الله حالا فحالا وذهبت الاشاعرة الى مثل هذا
القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان الاجسام لا تفنى ولكن تفنى التاليفات التي بين اجزائها
فيكون لاجل ذلك هالكة فاعدام زيد الاول ليس بممكن عند الفرق المسلمين وما لا يمكن لا يكون مقدورا للفاعل المختار
واما على مذهب الفلاسفة فالتشكيل الغريب لا يكون الاسباب فاعليا ولا بد معه من سبب قابلي هو محل الاثر ومادة
زيد الاول ونفسه لا يمكن ان تفنى ومادة زيد الثاني لا يمكن ان يتصل بها صورته الا بعد حصول اعتدال انساني وتغذية
ونشو يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كاملا فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة
لمذاهبهم وهب انهم يقولون بذلك الا ان العقل لما كان جازما بنفي ذلك الاحتمال لا ينفع للعقلاء شك في البديهيات
بسبب امثال هذه الخرافات فان قيل فكيف حال معجزات الانبياء عليهم السلام قلنا ليس في معجزاتهم اعدام شيء باق
فان جعل العصا ثعبانا اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الا تبديل صورة بصورة واخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء
من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك امور ممكنة في العقل ليس فيها اعدام باق وايجاد مثل للمتقدم دفعة مع ان لبعضها تاويلات
عقلية لا يمكن ايرادها ههنا قال وثالثها الى قوله الخرس اقول العقل لا يشك فيما جزم به بسبب هذا القول الذي قاله وان
لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من جزئه لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حدا يجعل احد الحكمين ظنيا واعتبر
القضايا التجربية فانها لا تبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب واما عند الفلاسفة فمحال
ان يتولد شيخ من غير اسباب مادية واستعدادات وتربية كما مر قال ورابعها الى قوله العرب اقول الشك
من هذه الاحتمالات محال فان قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور وعليه وتبديل هذه الصور بالصور التي لها
عند الفلاسفة ممتنع قال وخامسها الى قوله بذلك اقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من شخص هو انسان
يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يندفع ذلك بما قال اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص
حيا عالما انما يدل على ان الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر واما الافعال فلا حاجة الى انها اذا كانت
محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشك ليس بقادح فيما اراد تقدم لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب
الفلاسفة قال وسادسها الى قوله لتم اقول المحققون من المسلمين وغيرهم من اهل الملل يقولون كل ما اخبر به

اي جسمية الجسم كالمادة والنفس كالصورة وانا ملت الى انه لا يعني على مذهبهم الحاصل من الاجسام لا معنى ولكن يعني التاليفات

صادق فان كان يمكن الوقوع حكمنا بصحته واحلنا الى القادر المختار وان كان ممتنع الوقوع فاما ان نرجع فيه الى التاويل
مطابق لاصول ديننا او نتوقف فيه واذا تقرر هذا الاصل لم يبق حيرة في موضع مما ذكره او لم يذكره، ومن المقرر ان العلم
القطعي لا يقدح بالظنون الفاسدة والاوهام البعيدة الكاذبة قال كما يقال في قوله او يعدونا اقول هذا
الكلام هو الدليل على ان القدح في الضروريات بما اورده من الاشكالات لا يوثر في الجزم العقلي اصلا قال الحجة
الثالثة في قوله منهم اقول قصور افهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يتقلدونه
من ابائهم او اساتذتهم يوجب حصر خطئهم فيهم ليس بقادح في الاوليات وايضا التشكك في النظريات بسبب تعارض
دليلين او التنقل من مذهب الى مذهب بسبب ترجح احد الدليلين المتعارضين لا يقدح في النظريات وصناعة المنطق
لا سيما صناعة سوفسطيقا انما بنيت لارشاد العقلاء الى طريق الحق ومجانبة ما يقتضي الضلال في العقايد والمباحث
النظرية قال الحجة الخامسة في قوله وذلك بسبب التهمة اقول اما استحسان الاشيا واستقباحها بحسب القول فيهما واما
مقتضيات الطبايع والعادات والديانات فلا شك في كونها موثرة في اعتقادات العوام لكنها لا تعارض شانه الحق
الذي يعترف به جميع العقلاء في البلد والصبيان والمجانين وقد حذر العلما طالب الحق عن متابعة الاهوا والطباع
والعادات مثل قول القايل روسا الشياطين ثلثة شوايب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الامثلة ولا شك
ان البديهيات لا تقدح بما قال وهذا الى قوله التقديم اقول عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضي نفي الشبهة
القادحة في الاوليات فانها مع جزم العقل غير موثرة في العقول السليمة بل انا لا نشتغل بالجواب لمقدمات ما
يتفقون عليه من مبادي الابحاث ولكون الاوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبيانات لا تنال في جوابهم
ان نستهل الى اوردتموها لتبتفوا ياحسنهم فهي اما بديهيات واما نظريات تستند الى بديهيات فلو كانت
قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبهة ابطال
البديهيات بالتعيين بل مقصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان فمقصودنا حاصل قال الغرفة الرابعة الى قوله
في الابواب المستقبلة ان شا الله تعالى اقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب
وينقسمون الى ثلثة طوايف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون
ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مقاومة مثلها في القوة والقبول عند الاذهان والعندية وهم
الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا
بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شي حق واما اهل التحقيق فقد قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين
فان سوفا بلغتهم اسم للعلم والحكمة واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا اسما للمحب وفيلسوف
معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة بالواو وليس ولا يمكن ان يكون في

في انا شاكون

اي موضع

في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في غلطه وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم اصلا وقد
ترتب مثل هذه الاسولة والايرادات اولئك المتحيرون ونحو طلبة العلم واشد وهاف السوفسطائيين والله اعلم بحقيقة
الحال والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب اي التعديد انما اختاره لاخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب
قبولها حتى يتمكنون من ارشادهم او البحث معهم بنا على ما اعترفوا به فهذا ما عندي في هذه المباحث والحق ان تصدر
كتاب الاصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضي تضليل طلاب الحق والله اعلم قال المقدمة الثانية في قوله لرويته
بالبصيرة اقول ان حد النظر بما هو اخص منه لان هذا الحد يختص بالانتقال من المبادي التصديقية الى المطالب وقد
يتفق هذا النظر ابتدا والا لتران ينتقل من المطالب اولا الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد
المذكور وايضا ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور اخر لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي انكره صاحب الكتاب ويتعلم
ذلك بتحليل تصور الى مبادي يتالف منها الحد اعني الانتقال من المحدود الى الحد ثم بتاليف بعد ذلك الانتقال من الحد
الى المحدود والحد الجامع للنظر ان يقال النظر هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد
والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر قال مسئلة الفكر الى قوله لا مطلع امتناعه اقول حاصل الجواب عن اول
شبه السمنية ان العلم بان نتيجة القياس المفروض علم نظري حاصل من مقدمتين احديهما ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة
لضروريتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكر في المنطق وثانيهما ان كل لازم بالضرورة لضروريتين علم بالضرورة
فاذن نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفادة من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس
اي ما يعلم بالضرورة ان نتيجة علم بالنظر اي نظرية علم
المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل من تصورها فينقطع التسلسل والجواب عن ثاني شبههم كما ذكروا اما
الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس فالحاصل منه ان الحس يغلط مع انكم معترفون بكون حكمه حقا فغلط
العقل ايضا مثله فاما ان تعترفوا بحقية احكام العقل واما ان تنكروا صحة احكام الحس وهذا جواب جدلي والجواب
الحق ان وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل وعن رابعها
وخامسها كما ذكروا اما السادس فالقول بالحال الذي لا يتجزى مذهب ابن الراوندي والقول بالهيكل المحسوس
مذهب بعض المتكلمين ومذهب محققيهم ان تلك الهوية اجزاء يتعلق بها الحيوة والقول بالاجسام اللطيفة السارية
في البدن مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكما والجواب عنه ما ذكره قال مسئلة لا حاجة الى قوله من اهل الناس اوقل
ثم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع لنتايجها لكن يقولون هذا واحد لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا
اتصل به تعلم لقول النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد
لكنهم لم يأتوا باحد وذلك منهم ما كان يقبل قولهم وامثال هذا الخبر مثل قل هو الله احد واعلم انه لا اله الا الله فامر بالعلم
القول وهذا العلم فان لم يقبلوا قولهم كفرهم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما حكي عنهم في قوله عز من قايل ولئن

اي يسمع تعدد تصوراته

النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الاطباء والقول بالنفس الناطقة مذهب ... ح

سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وفي امثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع ونعرف
توحيده ولا نحتاج في ذلك اليك وقد اختصر متقدمهم هذا في كلام موجز وهو قولهم العقل يكفي ام لا فان كان يكفي فليس
لاحد منا ان يخطئ الانبيا هدايته غيره من العقلا وان لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج الى التعليم ولهم كلام كثير في
اثبات مذهبهم والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري مع انه اعانه وهدايه وحث على استعمال العقل وفي
المنقولات ضروري والانبيا ما جاوا بالتعليم الصنف الاول وحده بل لم والصنف الثاني فان العقل لا ينطرق
الى ما يرشدون اليه واما قوله انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين انه اجهل الناس فغير لازم عليهم لانهم ما
يدعون ان امامهم يعلمهم علما انما يدعون ان متابعته والاعتراف بامامته اذا اعرضنا فالى المعارف العقليه
وغيرها حاصل النجاه والاولى ان يضعف هذا الدعوى ونعريها عن الحجه ظاهران غير محتاج فيها الى الاطناب قال سلمنا
الناظر الى قوله فيه خلاف اقول انما قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين او الضدين
اصح بان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومناقضه
اللوازم قريبه من مناقضه الملزومات وقال بذلك ابو هاشم ومن قال بعدم اجتماعهما لوجود الصارف كالاطرح الاملاء
انما قال بذلك لانه يجوز وجوده اطرح عدم الشك واليه ذهب القاضي ومذهب الحكما قالوا ان كثيرا من الناس يتعلمون
من غير ان يسبق شك الى اذهانهم وذهب ابو اسحاق الاسفراييني الى ان الناظر يصح ان يكون شاكا قال مسئله المشهور
الى قوله اصل الدليل اقول قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب فلا وجه لاعادته اما التصديقات فان كانت
اوليه فالجمع بين تصوري طرفيها مكتسب وهو الحصول في قوله اذا حصلا وما يحصل بتوسط اكتساب يحصل
مكتسب وان كان بعد الحصول ضروريا وان كانت نظريه فالجمع بين مقدماتها مكتسب والتوسط في قوله افتقر
الى توسط مقدمه اخرى عباره عن الاكتساب فاذن ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب اما لذاتها او من جهه استحضارها
والقول بان الامر بما لا يطاق غير جايز مخالف لمذهب اهل السنه وقوله لو صح ذلك بطل الدليل لو صح جاز
تكليف ما لا يطاق امكن ان يكون وجوب المعرفه من ذلك القبيل فلا يمكن تحصيلها على ان القول بتكليف ما لا
يطاق مبني على القول بان لا موثر وهو كلام يتعلق بمسئله الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال به ههنا قال سلمنا الى
قوله بالمحال اقول اما المعتزله فلا يقولون بوجوب المعرفه من جهه الامر بل من جهه العقل فلا يرد عليهم هذا
الاشكال واما اهل السنه فيقولون امتناع الامر بالوجوب وامكانه لو صار في الشرع النص منه واذا تحصل
حصل العلم الشرعي بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم وجوب المعرفه سمعي وامكان معرفه الايجاب لا يتوقف على
~~معرفه الايجاب لا يتوقف على~~ معرفه الموجب ويكفي فيه الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه تكليفهم بالمحال
قال سلمنا الى قوله بهذه الادله اقول اما المعتزله فلا يحتاجون الى ورود الامر واما اهل السنه فيقولون

اصل

الا الله

لتكرار الاعصار كما علمت تعالى

اي سامعه

بعدم ورود الامر والتكليف كما في قوله تعالى قل انظروا وفي امثاله ظاهر متفق عليه انما الخلاف في ان تحقيق
الادله فرض على الكفايه او على الاعيان قال سلمنا الى قوله التقسيم عليها اقول الظن يحتمل الزوال وفي زواله
خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالامر بالاحتراز عن الخطر فتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وايضا الوجوب
الشرعي يثبت بالادله الظنيه وهذه الادله توقع الظن بوجوب المعرفه على الوجه اليقيني قال سلمنا الى قوله
من الاسئوله اقول القايلون بان المعرفه تحصل من قول الامام لا ينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول
الامام بالضوء الخارجي ويقولون كما لا يتم الابصار الا بهما فلا يحصل المعرفه الا بمجموعهما ولفظ التعليم دال على
مجموعهما واما الالهام فلو ثبت وقوعه لما امن صاحبه انه من الله او من غيره الا بعد النظر وان لم يقدر على العباره
عنه واما تصفيه الباطن فان اهل التصوف مجمعون على انها لا تفيد الا بعد طمانينه النفس في المعرفه سوا حصلت
من يقين او تقليد واما الاعتقاد لوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن لغير المتيقن كالمقلد ومن
يجري مجراهم وذلك ان اليقين لا يمكن ان يزول قال سلمناه الى قوله امتنع اقول ما لا يتم الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا للمكلف ~~[illegible]~~ كان واجبا عليه فان الذي كلفه الاتيان به كلفه كيف ما كان وهو قادر عليه من حيث
تقدم ما لا يتم ذلك الفعل الا به فهو مكلف بذلك التقدم اولا ثم بذلك الفعل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه
فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس لوجوب يوجب الوقوع فان العلم بالشي لا يكون علة له من حيث
هو علم به والا فعلمنا بطلوع الشمس غدا يكون علة لطلوعها غدا وذلك محال فان المعلول الواحد لا يكون له
الا علة واحده ولو كان العلم السابق منافيا للاختيار لكان الله تعالى غير مختار في افعاله المحدثه وهو باطل بالاتفاق
قال سلمناه الى قوله كقوله قل انظروا اقول الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع
المعلوم وقوعه والا فلا يكون شي بواجب شرعي اصلا واما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه
الاسئوله فلا يمتنع قال مسئله الى قوله حاصل في الجمله اقول حكي عن القفال الشاشي من اصحاب مذهب الشافعي
وعن بعض الفقها الحنفيه مع كونهم من اهل السنه انهم قالوا بوجوب المعرفه عقلا والقول بان المعرفه واجبه هو
احدى مقدمتي المسئله المتقدمه وقوله فايده الوجوب الثواب والعقاب ~~الشاشي من اصحاب مذهب الشافعي~~
~~وعن بعض الفقها الحنفيه مع كونهم من اهل السنه انهم قالوا بوجوب المعرفه عقلا والقول بان المعرفه واجبه~~
~~هو احدى مقدمتي المسئله المتقدمه وقوله فايده الوجوب الثواب والعقاب~~ فيه نظر لان اهل السنه لا يوجبون الثواب
على الطاعه والمعتزله يقولون بالوجوب على من لا يتصور منه الثواب والعقاب وايضا فانهم وان قالوا بوجوب الثواب
للمكلفين مطلقا عقلا لكنهم معترفون بان تفصيل الثواب على الطاعه سمعي والوجوب العقلي يثبت باستحقاق
تاركه الذم عقلا فهذا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضه المعتزله فغير متوجه عليهم لان وجوب النظر
عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب

اي فهو توقف على اعتبار الثواب

بل قالوا ادفع الضرر المظنون الذي لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفة
وذلك لا يزول بترك النظر بل انما يزول بالنظر واما الوجوب السمعي فلم يكف فيه امكان العلم بالواجبات فقد الذي يعلمونه
حاصل والصواب ان يقال امكان العلم بصرف الاوامر السمعية يقتضي وجوب النظر فيها قال مسئلة اقول في قوله انه القصد اقول حكي
عن ابي الحسن الاشعري ان اول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان اول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة
وقيل انه مذهب ابو اسحاق الاسفرايني وذهب امام الحرمين الى ان اول الواجبات هو القصد وذهب ابو هاشم الى ان اول
الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا فلا يكون مرادا وان كان مقدورا
فلا يكون مرادا للعاقل وسائر الاختلافات يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بعضه قال مسئلة اقول في الاصل قول
الاشعري يقول لا موثر الا الله والعلم بعد النظر حادث محتاج الى المؤثر فاذن هو فعل الله تعالى وليس على الله شي واجب
فوقوعه غير واجب وهو اكثري فهو عادي كطلوع الشمس كل يوم وذلك ان افعال الله المتكررة يقال انه فعلها باجراء العادة
وكل ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر واما المعتزلة فلما اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله قالوا
بان كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شي اخر كالاعتماد من الحيوان يقولون انه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه
بتوسط شي اخر كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه حصل منه بالتوليد وهاهنا قال الاشعري بان الله
يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس يمتنع ان لا يخلقه بعده وقال المعتزلة انه يحصل من الناظر
بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب
الكتاب وافق الاشعري في كونه من فعل الله ووافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري
في قوله ليس يمتنع ان لا يخلقه وخالف المعتزلة في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره
وله ان يدعي ذلك في حصول جميع اللوازم مع الملزومات وللاشعري ان يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين في الذهن
يستحيل ان لا يحصل بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات وقد يقع ذلك
عند ظهور المعجزات من الانبياء قيل وانما اخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين
فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة او مولدا ام ان الاشعري رد واقوال المعتزلة
باستعمال القياس فان الفقهاء من المتكلمين انما يستعملون القياس في علم الاصول اعني الذي يستعمل في الفقه
وهو الحاق فرع باصل في حكم لسبب جامع لها يدعون انه هو السبب للحكم في الاصل وهو موجود في الفرع فيجب
ان يكون حكمه وهو الحكم موجودا ايضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون هذا القياس على
تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين الاصل والفرع
بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال المصنف قياس الاشعري النظر في

قوله

قوله ان النظر لا يولد العلم فان المعتزلي يوافقه في ان التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه
قياسا غير مفيد لليقين ولا الالزام على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة
لم يقولوا بالتولد في التذكر لعلة توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل من غير قصد
المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صح تلك العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس
والاشعري الحكم في التذكر ايضا وهو ان يقولوا بتوليد التذكر كما قالوا في النظر بعينه وانما امكن ذلك لهم لان ابا هاشم
من المعتزلة قال بان التذكر السانح للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي
يفعل العبد بقصده واختياره فهو يولد لان ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله قال مسئلة اقول
على ما قالوا اقول اما عند الاشعري فالنظر الفاسد لا يولد لانه لا يقول بالتوليد واما عند المعتزلي فهو لا يولد
والا لكان الجاهل معذورا واما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزام الجهل وكلامه
ظاهر قال قد عرفت اقول قوله الفاسد اقول الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس
الامر ويكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي والشرط الاخير داخل في تقييد التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد
يكون فاسدا بفوات الشرطين او احدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة غير المستلزمة داخلة في
الفكر الفاسد قال مسئلة اقول قوله في النتيجة اقول رد على ابن سينا اضعف من الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان
مغايرا للمقدمتين لا يجب ان يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء
صوري يحصل للمقدمتين بعد التاليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض الجزئيات
من الاوسط التي وقع الحكم بالاكبر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم ان المقدمتين لا يفيد النتيجة الا عند هذا
العلم وقوله وان لم يكن معلوما فمغايرا للمقدمتين استحال ان يكون شرطا في الانتاج انما يصح اذا حصل استلزام المقدمتين
للنتيجة نفس المقدمتين اما ان حصل مغايرا لها فمغايرة الصورة للمادة او العارض للمعروض وجب ان يكون شرطا في
الانتاج مع كونه مغايرا لها قال مسئلة اقول قوله وهو محال اقول يريد ان يبين ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس
هو عين العلم بالمدلول فبين ان العلم باضافة امر الى امر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ان اراد ان الامر
الاضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول واحتج بانه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان
غير موافق للدعوى ولا يقتضي الدور اذ من الجائز ان ذات المدلول يفيد وجود هذه الاضافة وهذه الاضافة يستحيل ان
يفيدها لكن تصور هذه الاضافة يستلزم تصور طرفيها كما استلزم علمه كما كان تصور المعلول مع كونه مستفادا من العلم مستلزما
لها فان اراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس في البيان ما يفيد ذلك واعلم ان هذه المسئلة انما يجري بين المتكلمين عند استدلالهم
بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى مغايرا

لها فان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب عنه ان العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لها هو امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجي في تحقيق
التصايف قال المقدمة الثالثة في قوله واما المركب فظاهر اقول الصواب ان يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر
فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا وجود له ويستدل عليه كنفي العلم الذي يستدل عليه بنفي الحيوة وكذلك الدليل
والامارة هي التي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول واما قوله فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان حصل من
الطرف الآخر فهو كذا وكذا فلا شك في ان اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك او
باحد المتلازمين على الآخر هو عين ما قاله اولا لا قسيمه والاضافة في بينهما ليس الا مثله والتلازم بين المتضايفين
في الحقيقة ليس مغايرا لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل واحد من المتضايفين علة للاضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع
من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع مرتين في الجانبين والباقي ظاهر قال مسئلة في قوله بالنتيجة اقول كثير من
الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيده وعدّ هذه الامور ويزاد في بعض النسخ
وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الالفاظ وتصريفها واعرابها والاشتراك والنسخ والعدم
والناصر وبسبب المعارض العقلي فان وقع فيها شك بسبب المجاز او التخصيص او الاضمار فممكن قال مسئلة
قوله والنقل معا اقول الذي يستفاد من صدق الرسول فقط فهو الاشياء التي تنقل عنه عليه السلام بالتواتر فان
النقل بصير ضروريا كامره بخمس صلوات يشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم والليلة وامثال ذلك لا طريق لها
الا النقل وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه فهو كاثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج عن
التسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبيا والنقل العام كالعادات مثل ما ينقل بالتواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق
الرسول متوقفا عليه فهو كاثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج عن التسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبيا
والنقل العام كالعادات مثل ما ينقل سائر التواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه والخاص
لمن يصدقه هو ما اشتمل عليه الكتاب والسنة قال مسئلة في قوله في كتبنا المنطقية اقول يريد ابراد جمع الحجج مفصلا
يقول موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه قسم الاستدلالات الى ثلثة اقسام وقاس المنطقيين والاستقراء
وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل واقتصر القول في القسم الاول اما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما يوجد في جزئياته
فان كان الجزئيات محصورة سمي بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعد
بالواحد فكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني وان لم يكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال ان يكون
جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون
الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربما يقع فيه تخلف في جزئي غير هذه الجزئيات

كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ واما قياس الفقهاء فظني ايضا لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان
علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت يمكن الجابر ان يكون علته خاصة بتلك الصورة
اعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليتها اما ان ثبت ان عليته للحكم عام حيث كان يرجع هذا القسم الى القسم الاول
اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته وصار ذكر الصورة يكون الحكم فيها ثابتا حشوا الا باثرله اصلا وانما يخص هذا بالفقهاء
لانهم يكتفون بحصول الظن ولا يستعمله جميعهم ايضا اما قوله هو بالحقيقة مركب من الاولين فلانه يستدل فيه بحركة
على كلي كما في الاستقراء الا ان في الاستقراء لا يقتصر على جزئي واحد ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الآخر وذلك ايضا
ليس تعيينا فهو مركب مما يشبه الاولين وليس بتمام القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي وهو الذي يكون اما النتيجة او نقيضها
مذكورة فيه بالفعل والى اقتراني وهو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم الى متصل ومنفصل وفي المتصل يحتمل ان يكون التالي
وهو الا لازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كتابات فليطلب وفي المنفصل
يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج اربع نتائج واما الاقتراني فلا بد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما و
من جزء خاص بكل واحدة منهما ليتناسبا واذا الغي المشترك ثبت الحكم المطلوب بين الباقيين وهو النتيجة
وينقسم الى اربعة اقسام لان المشترك اما ان يكون محكوما به في احديهما محكوما عليه في الاخرى واما محكوما به فيهما والاول
ينقسم الى ما يكون المشترك محكوما به في المقدمة التي يكون الباقي منها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا اول والى ما يكون
بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولا يورد في اكثر الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا ثانيا واذا
كان محكوما عليه فيهما فيسمى شكلا ثالثا والعمدة هو الاول وينتج منه اربعة ضروب لان المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة
يجب ان يكون موجبة كلية او جزئية والاخرى يجب ان يكون كلية موجبة او سالبة والنتائج اربع موجبة كلية وسالبة كلية وموجبة جزئية
وسالبة جزئية وقد اورد ذلك في الفاظ قليلة في غاية الايجاز والثاني اورده على سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب ايضا
ولا بد من ان يتخالف موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية ولا ينتج الا سالبة متباينة الباقيين بعد
القاء المشترك ويشترط فيه ان يكون وقت التباين واحدا او يكون احد المتباينين كشرط في النقيض والنتائج اما ان يكون سالبة كلية
واما سالبة جزئية والثالث ايضا اورده على سبيل الاختصار ويجب فيه ان يكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة
موجبة واحديهما كلية والمنتج منه ستة اضرب كلها جزئية اما موجبة واما سالبة وعبّر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم به والمحكوم عليه
في محل وفي خارج ذلك المحل فربما لا يلتقيان واما الشكل الرابع فلم يذكره وتفاصيل ذلك يستدعي كلاما طويلا قال الركن الثالث
في قوله بعد ذلك اقول هذا لازم على مذهبه وهو ان التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغيره لازم على مذهب من
يقول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق ههنا هو الذي ذكره وما اعترض به عليه فيما ظاهر الفساد قال الثاني في قوله الاجسام
اقول لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان يجوز ذلك يفضي الى الشك في وجود الاجسام لكن ليس كذلك فان محل الوجود

واما محكوما عليه فيهما صح

لا مر صح

امر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار احدهما اذا اخذ ذلك الامر مع الوجود لا بد وان يكون بينهما مغايرة ولا يلزم من ذلك
كون احدهما حالا والاخر محلا وان كان المصنف يريد ان يقيس الاعراض والاجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالا ومحلا
مخصوصين فينبغي ان يكون المقايسة مطابقة وذلك بان يقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالا قائما بالشيء الموجود اي قائما
ليس تلك الحال لكانت الاعراض الباقية قائمة بما لا يحصل تلك الاعراض في مفهومه لا بما يكون موجودا قال صحوا الى قوله
التسلسل اقول قوله في الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الاول فان ذلك لا ينافي الاول بيانه ان
ارتفاع آ يقابل تحقق آ وارتفاع ب يقابل تحقق ب فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما امر مشترك ويقابله تحقق
يصح ان يحمل على كل تحقق خاص باحدهما وبغيرهما ونحن لا نعني باشتراك الوجود الا ذلك التحقق المطلق لا هذا التحقق ولا
ذاك التحقق وقوله في الجواب الثاني ليس جوابا عن قوله الموجود ينقسم الى واجب وممكن فان الذي فسر به مورد تلك القسمة في
قوله وهو ان بقاء تلك الماهية الخاص اما ان يكون واجبا او لا يكون هو الوجود فان البقاء هو استمرار الوجود فكانه يقول استمرار
وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا ان استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة وقوله في الجواب الثالث
ايضا ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك وجود ثابت بين الوجود وبين الجوهر العاري عن الوجود والله وجود
اذا تغير في التصور وتبدل احدهما بالاخر بقي ذلك الوجود المشترك ولزم منه ان يكون للوجود وجود آخر قال المسئلة الثانية في
قوله عن صفة الوجود اقول اعترف هاهنا بان المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ويلزم منه ذلك الاشتراك مقابله بين الواجب والممكن
وينبغي ان نعلم ان القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا
ينعكس ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم بل يقولون
للذوات التي لا يكون موجودة ثابتة وللصفات التي لا تعقل الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسايط بينهما والمصريون
من شايخهم كابي علي وابنه ابي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات في العدم جواهر واعراض وابو القسم البلخي
والبغداديون يقولون بانها اشيا والفاعل يجعلها جواهر واعراضا قال المسئلة الثالثة في قوله هذا طلبنا اقول اما الحجة الاولى فقد مر الكلام
فيها واما الثانية فالزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله في حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت جوابه
فرضناها معراة عن الوجود لا عن الثبوت ولا يقولون لماهية الاشياء انها باثبات ان كان ولا بد في احوال قال ولان عدد الذوات
الى قوله لا يقول به اقول انهم يقولون ان الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لا في المعدومات قال ولان الذوات
الى قوله عن الفاعل اقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زايد عليها كالتركيب الذي هو زايد على الاجزاء وهو
بالفاعل ولا يلزم من كونها بالانفراد غنية كون المركب غنيا عنه قال ولان السواد المعدوم اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا
بالوحدة ان كانت لازمة لتلك الماهية امتنع زوالها ووجب ان لا يتعدد في الوجود وان لم يكن لازمة فيفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا لا يلزم
من فرض ارتفاعه محال واذا زالت الوحدة حصل التعدد ولا يحصل الا اذا تباين الشيئان بالهوية ثم ماهية التباين ان كان من لوازم

الماهية فكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف وان لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون محل هذه الحركات والسكنات المتعاقبة معدوما محضا وذلك عين السفسطة اقول لهم ان يقولوا السواد حال العدم لا نوصف
بالكثرة وايضا ان كان متعددا فالتباين ليس من لوازمها ولا يجب ان يكون كلما لا يكون لازما للماهية زايلا فلا يكون المعدوم موردا
للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة قال احتجوا بامرين الى قوله خارج الذهن اقول حاصل ما اورده من حجتهم على ان المعدوم
ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على الثبوت واثبات التميز في العلم والقدرة والارادة حال كون المعلومات والمقدورات
والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي الحجة الثانية بان الامكان يقابل الامتناع غير ثابت فمقابله
ثابت وهذه الحجة ليست بمرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع وتقابلهما وحاصل الجواب المعارضة بالتمييز
في الممتنعات والمركبات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية وهولاء يقولون بثبوتها ثم ذكر ان هذه التميزات
وهي لا تستدعي ثبوتا خارجيا قال ثم انك الى قوله في المقايس اقول هذا تاكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يثبتونه وبين
ثبوته وبين ما لا يقولون به من المعدومات المتميزة في الذهن قال اما قوله الى قوله وكل مراد ثابت اقول انه يقول اثر القدرة
والارادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذي هو امر وراء الثبوت وانت ما ابطلت ذلك فان قلت الا تعلم
ان الوجود هو الثبوت بالبديهة فلم لم تقل في اول الباب ان دعواهم بان المعدوم شيء باطل بالبديهة وتستريح من هذا
التطويل قال والجواب الى قوله ثابتا في العدم اقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا لكان لهم ان يقولوا امكان الثابت في
العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ولا يلزم منه ذلك الحروج عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة بعد ان لم يكن
وايضا لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممتنع والا لكان يمكن بانا بل موجودا عندك قال تفصيل قول العلماء
الى قوله الا بد لبيان اقول هذا نقل للمذاهب وليس فيه موضع بحث والقائلون بان الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مستندة
بل قالوا اذا فرضت ماهية وكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة يلحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة
ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذوات ليس هكذا لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير فاعل ولما
جعلوا الذوات متساوية في الذاتية احتاجوا الى اثبات صفات الاجناس والاشكال لكل نوع واحدا والاعراض المشروط
بالحيوة هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والنفارات والالام والارادات والكراهات وهي مع الحيوة
عشرة والموت عندك على اتصافها والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لاجلها يحتاج الى حيز ويقتضيها الجوهرية وهي مشروط
بالوجود اما الكاينية المعللة بالحصول في الحيز لكون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا فهي معللة بالاكوان التي هي الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق تشترط الوجود والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل والاعراض بدل التحيز والحصول في الحيز
واحد لا يحتاج الى محل وادلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة الفايدة فلنعرض عنها قال المسئلة الثالثة الى
قوله لغطيا اقول القسمة الى كل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي والحكم الا كان

في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات لها صفة الوجود والمعدوم
كل ذات ليس لها صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات لاجرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم
يعنون بالذات والشيء كل ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير فكل ذات اما موجودة او معدومة
والمعدوم يقال على كل ذات ليس لها صفة الوجود ويجوز ان يكون لها غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبتها للمعدوم
والحد الذي اورده مختل عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ قال واصحوا بامر الحال قولهم
لا موجود ولا معدوم اقول هذه حجة عليها لهم من غير ان يرضوا به فان الموجود والمعدوم عندهم ليسا متناقضين فان طرفي
النقيض يجب ان ينفيا الاحالات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم فقولهم الموجود
مناقض للمعدوم والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق اصولهم والصواب ان يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات الموصوفة
بالوجود لا يكون غير موصوفة به والوجود لا يكون موجودا لان الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود قال الحجة الثانية الى
قوله بالحال اقول اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا
فان النوع في اللغة الاصناف والتجانس التماثل قال ساق الاول الى قوله وقد عرفت ضعفه اقول الصفات المشتركة لا
يخلو من ان يكون ثبوتية او لا يكون والثبوتية لا يخلو اما ان يكون تداخلة في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات او لا يكون والداخل
يكون كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض ويكون جزءا من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب
فلا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام العرض بالعرض وغير الداخل يكون كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة والعرض
هو عارض لهما غير داخل في مفهومها وعروضا كلي للشيء لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة
للمختلفين قيامها بها الا بدليل منفصل واما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض واما
ترتيب قول المثبتين ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم لانهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى
واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات فلا يوصف بالتماثل والاختلاف فبيانه ان الذات
هي ما يدرك بالانفراد والحال لا يدرك بالانفراد فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر اذ كان كل حال يدرك
مع شيء آخر والمشترك ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر او ليس وانتم تعلم كل امر يشير
العقل اليه فاما ان يكون المتصور منهما واحدا او لا يكون والحال ليس بامر يشير العقل اليه اشارة لا يكون له غير شيء واما دفع
صاحب الكتاب الالزام عن مثبتي الاحوال بان الحال صفة سلبية لا تقتضي استراكا في امر ثبوتي بين الاحوال فليس بدافع
عنهم لانهم لا يقولون بان الحال سلب محض بل يقولون انها وصف ليس بموجود ولا معدوم والمستحيل عندهم ليس بموجود
ولا معدوم مع انه ليس بحال فاذن الحال يستعمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يخص بتلك الامور التي تسمى
حالا ولسيل الاحوال فيه ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف فعلطهم انه لا الدفع

ثم لم يكن يقتضي لذلك الشأن على نفسه قال والعقلاء ثم الى قوله ولا عبرة به اقول الاجناس والفصول انما تتحدد بيانا انما
هي تصورات مفردة ولا يجب فيما لا يشتمل على الحكم مطابقة الخارج ان يكون مطابقا والا لكان جهلا وذلك ان الجهل المركب حكم على الواقع
بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها ان يعتبر فيها ان اجناس وفصول ان يكون فيها حيثيات يكن للعقل
ان يعقل الاجناس والفصول منها ولذلك يقولون عن واجب الوجود لا امتناع ان يكون فيه حيثيات وليس معنى الاشتراك الا ان
المعقول من احد المشتركين هو المعقول من الآخر فيما اشتركا فيه لا ان يكون شيء واحد في الخارج موجودا في شيئين معا
او وصف منه في كل واحد منهما او خارجا عنهما وهما متصفان به قال التفريع الى قوله وبالعكس اقول الذي اختاره بعد الفراغ من
نقل المذاهب وهو ان الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا يوجب ان يكون الحيوانية المشتركة
بين الانسان والفرس يستلزم صحة انقلاب الانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره واورده عليهم
قال ولان الى قوله في اللوازم اقول لهم ان يقولوا يلزمك في الاجناس والفصول مثل ذلك بل في الاشخاص التي تحت
نوع واحد فانك ان جعلت الفصول والمشخصات ذواتا والحيوان والانسان لوازم لماهيات الحيوانية والانسانية
ولا نفسها فان اللوازم انما يلزم بعد تقوم الملزومات وايضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار يرجح احد مقدوريه على
الآخر لا لمرجح فاذن يجوز ان الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من غير مرجح هذا على قول من يقول ان الصفات لا
توجد الا مع الوجود وايضا ثم عرفت انه لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم
معرفته عدمه واصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح ان يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بان الذوات مشتركة في الحقيقة
ان صح ان يعلم ويخبر عنه من لوازم الذوات او عوارضها لا نفسها قال تقسيم الموجودات الى قوله هذا اضلعنا اقول لو كان
الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطؤ للزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل وجود مستلزما له
وليس الامر كذلك فانه يدل عليها بالتشكيك والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام
غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يقتضي زوال العشي وسائر الانوار لا تقتضيه لكون النور مشتركا بين نورها
وسائر الانوار بالتشكيك قال ولانه الى قوله وهو محال اقول لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق ان الوجوب
والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات
للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولة لها كما ان تصور
زيد ان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا
الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب قال ومحال الى قوله هذا اضلعنا اقول هذا كله انما يلزم على تقدير كون
الوجوب والوجود موجودين في الخارج متباينين وذلك محال قال لا يقال الى قوله على ما تقدم اقول اذا كان الوجوب سلبيا
لا يلزم منه ان يكون نفيا للوجود فان السلبي هو سلب شيء من شيء وسلب شيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه

ان كان الوجوب والامكان والوجوب بمعنيين يقتضي ان يتعين جميع الاضافات والوجود والعدم كذلك وكان العلم بحمل على الله وجوب فلا يلزم
ان يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا لانه من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان
بالوجه المذكور والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه عدمي وهذا مما
يستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة وفيه غلط فاحش على ما سيأتي وعلى انه ليس ههنا نفي النقيض وشرائطه المذكورة في الكتب
ثم وقوله على تقدير كون الوجوب سلبا يستحيل ان يكون المقتضي للوجود هو الوجوب لا مساغ لكون العدم مقتضيا للثبوت
فصل السلب عدميا وكثير من الامور السلبية يقتضي امرا وجوديا لا يخفى بيانه وحكمه بان هذه الاعتراضات مبنية على كون الوجود
مشتركا حكم غير صحيح قال خواص الواجب لذاته الى قوله لا علاقة له بالغير اقول لا ادري ايش يعني بهذه العلاقة فان الواجب
له علاقة العلية والمبدائية بالغير وان اراد بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل
للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان اراد ان يكون بينه وبين غيره تفعل وانفعال كما في الممتزجات فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره
قال مسئلة الى قوله غير ما ليس بمعلوم اقول هذا الاعتراض هو مذهبهم الذي يدعيه في سائر كتبه ولا شك ان الماهية من حيث هي
هي لا موجودة ولا معدومة وانما يمكن ان يكون من حيث هي هي علة لصفة معقولة لها كان ماهية الاثنين علة لزوجيتها اما كونها من حيث
هي هي علة لوجودها او لموجود فمحال لان بديهة العقل حاكم بوجوب كون ما هو علة لوجود موجودا وليس كذلك في قبول الوجود
الممكن فان قابل الوجود يستحيل ان يكون موجودا والا فيحصل له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون وجوده زائدا على ماهيته
بان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح لان وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو امر معقول يقع
عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارجي الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره والدليل
على استحالة كون وجوده زائدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثرة محتاجة الى مبادي ومبدأ المبادي لا يكون
فيه كثرة بوجه من الوجوه اصلا قال مسئلة الى قوله وتابعة لها اقول جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبني على كون الوجوب امرا
موجودا عارضا للواجب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما اورده في المعارضة فان وجوب العصا بالا يكون صورا في محمولها
ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لا يتناسب محمولاتها لا موضوعاتها والكيفية العقلية لا يكون ستتبع للامور الخارجية بل يكون
تابعة لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كونها يتعلق به من الامور الخارجية ممكنا وفي عبارة صاحب الكتاب سهو فان الواجبات
كيفيات لا يتناسب المحمولات للموضوعات قال مسئلة الى قوله بالاشتراك اللفظي فقط اقول ان لزم التركيب من تقدير كون
الوجوب مشتركا بين اسمين كان بين الواجب ان ينحصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان اشتملنا هويته
الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا الكلف فيه نظر لانا لا نحلف بكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما ان كانت هويته
مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها
ولو قال في الاول الوجوب صفة غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه يكون

الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبهم فانه يقتضي الله وجوب المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجود
واجبا كان ممكنا ~~فالوجوب كان ممكنا~~ فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعاده لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب
مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمذهب الذي ذهب اليه اخيرا ان الوجوب بالذات
مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه في غاية التحير لا يدري الى اي شيء ينادي كلامه ولا يبالي
بالتناقض والدائم ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على
اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصيتان اللتان بهما امتاز كل واحد
عن الآخر لا يمكن ان يكون داخلة في المعنى والا فلا امتياز فهو خارج منضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد
ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروض في ذاته لا يكون واجبا
لان يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصص
يزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي واحدهما مختص بانه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ
يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية في هذا المطلوب قال مسئلة الى قوله ليس وصفا ثبوتيا اقول
لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات مركبا لانه يعقل الوجوب بالذات
لا مقتضيا الى تعقل غير الذات اما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله الى الاضافة تعقل الغير الى تعقل الوجوب ثم لو كان
الوجوب الذي هو امر يحصل في العقل عند اسناد متصور الى الوجود الخارجي مركبا لم يلزم منه تركب المسند اليه كما لا يلزم
من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به محتاجا الى غيره وايضا الامتناع ايضا مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع
بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون نفيا محضا وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير
لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا الكلف فيه نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغنى الجزء لا يلزم استغناء المركب
بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضة التي اوردها في محل الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب
غير ثبوتي باطل لما مر قال مسئلة الى قوله في الاعيان اقول هذه المسئلة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضي كون الواجب
واجبا من جهة الفاعلية فيكون تعلقه قديما والمتكلمون لا يسلمون هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته موقوفة
على الغير ليس بصحيح لان توقف امر يتعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب
الا توقف ذلك الامر على غير الواجب والاضافات والسلبيات من الصفات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بها فان ليس مرادهم
من قولهم الواجب بذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات يتعلق به وجوده ولا يتوقف على الغير كونه
مصدرا او مبدأ الا لكون الغير صادرا عنه او متأخرا عنه فان بين الاعتبارين فرقا قال مسئلة الواجب لذاته لا يصح عليه الى قوله
بالذات اقول الصواب فيه ان يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود

ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدم تعليل ما ثبت للشيء لذاته بعلة غير ذاته قال مسلم لكن قوله اس
واحد اقول هذا ممتنع عند الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدرا لاكثر من واحد وقوله وبتاير النعوت واجبة
لوجوب تلك الهوية معناه ان صفات المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون الا الذات مع انها مع الواحد لا يكون ايضا واحدا ومع
الصفات يكون كثيرا وهذا ليس ما ذهب اليه الحكماء ولا المتكلمون الا الاشاعرة كما شيح شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية
واذا اخذت مع الوحدة لم تبق واحدة يجري مجرى قول من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فان
الوحدة هي بعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية قال خواص الممكن لذاته الى قوله او لبعض اجزائه اقول هذا الاشكال
اضافة الى ما ذكره في صدر الكتاب من التسلسل لكان اليق وذلك لان القابل يكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد
يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون معدوما انه من الممكن ان يحدث ما شيء بعد حدوثه سواد او يصح ان السواد ينعدم
مطلقا واما عند من يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود
وهو معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب ان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة بالشيء
من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود معناه ان الماهية الموصوفة بالعدم يمكن ان يزول
عنه العدم ويحدث بعدها لها صفة الوجود وان السواد يمكن ان يوجد معناه ان الماهية التي لا يعتبر معها وجود
ولا عدم يمكن ان ينضاف اليها صفة الوجود وباقي الكلام خبط ظاهر قال وثانيها الى قوله ممتنعا اقول القسمة في قوله
المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع
الوجود او مع العدم ويجوز قسم آخر وهو ان لا يكون مع احدهما واما قوله فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم فتلك
هذا انما في غير تلك الحال لم يقبل العدم وايضا ان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود واما في غير تلك الحال
لا يقبل الوجود وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند
اعتبارها لا مع الغير يمكن ان يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه
ان الممكن اما ان يحضر معه سبب وجوده او لم يحضر ايضا فيه خلل لانه لم يحصر يحتمل ان يحضر معه لم يحضر بسبب وجوده او لم
يحضر لا بسبب وجوده ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر ان الخلل في هذا الكلام كان بسبب ان القسمة
لم يكن مستوفاة قال وثالثها ولزم التسلسل اقول اما قوله في ابطال كون الامكان عدميا فما بين حاله وقوله في الوجه
الاول من ابطال كونه ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان فيكون للامكان امكان آخر ولزم
التسلسل ليس كذلك فان الامكان امر عقلي لما اعتبر العقل للامكان ماهيته ووجودا حصل فيه امكان الامكان وانقطع عند
انقطاع اعتباره وههنا نكتة ينبغي ان يتحقق وهي ان كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده غير كونه آلة للعاقل لا
ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة للتعقل به انما ينظر به مثاله العاقل يعقل الشيء بصورة في عقله ويكون معقوله الشيء لا ينظر

امكان

ولا وجوده

لا ينظر فيه في الصورة التي بها يعقل الشيء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل الشيء ان المعقول بتلك الصورة هو الشيء وهو جوهر
ثم اذا نظر في تلك الصورة اي جعلها معقولة لا منظورا اليها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو
ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كالآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان
موجودا او غير موجود او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته
لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته واذا تقرر هذا
فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود وممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا
يكون له امكانا آخر فليتحقق هذا حتى ينكشف جليته اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى امثاله وتزول الحيرة
التي عرضت له ولغيره لمن يتبع مقالته قال وثانيها الى قوله محال اقول قد مر ان الامكان صفة للمتصور المستند الى
الوجود الخارجي والشيء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا بالامكان قال لا يقال الى قوله فيعود الاشكال المذكور
اقول تصور الاستقبال في الحال معقول والماهية لا من حيث هي موجودة او غير موجودة مستند الى الوجود الخارجي
في الاستقبال او الى عدمه ليست بمتعدد والتعقل والامكان الاستقبالي هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد
والنظر فيه ان امكان العدم يحصل في الحال او في الاستقبال ليس نظرا في الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه من حيث انه صورة
في العقل وهو بها حاصل في التعقل من حيث هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه محال
واما ان الامكان نفسه اضافة لا يتحقق الا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر ان نسبته حاصل في التصور متعلق بالاستقبال
واما قوله في الوجه الثاني لابطال الامكان الاستقبالي ان امكان العدم الاستقبالي الا عند حضور الاستقبال فباطل لانه
لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال وباقي كلامه معلوم الفساد بما مر قال وعن السؤال الثاني
الى قوله بالامكان اقول الماهية لا تخلو عن الوجود او العدم في الخارج اما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما والامكان صفة
لها من حيث هي كذلك مستندة الى الوجود او العدم قال وعن السؤال الثالث الى قوله بالامكان اقول قد مر ان المطابقة
اين تعتبر واين لا تعتبر وتصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود فان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا
لما في العقل لانه اعتبار عقلي كما مر والامكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بامكان ومن حيث هو متعلق بمتصور لا
يعتبر حصوله في الذهن ولا حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية قال
والجواب الى قوله السوفسطائية اقول قد اتضح ههنا في تشبيه هذه الشبه تلك الشبه الا انه كان يجب ان يوردها
هناك فان هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك قال مسئلة الى قوله فلا نفتقر الى المرجح اقول قوله التفاوت بين قولنا
ترجح احد المتساويين يكون لمرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون يقينيا
ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم الى في الحكم نفسه فلا

اي حيث كونه آلة

لا يحصل

لكون الكلام في تقسيم الموجودات على رأي الحكماء

فلا تفاوت كما ذكره هو ايضا في الجواب واما اقامة برهانه على الحكم الضروري فليس بشيء لان وجوب الممكن المقتضي لوجود الموصوف
به لا يمكن ان يكون قائما بالمؤثر لانه وصف للممكن ووصف الشيء يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر ان كان ولا بد فهو الايجاب
الوجوب والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كسائر الصفات ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه واقول من اين
ان البرهان الذي اقامه في على حكم هو قوله الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذه القضية لا تصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله
سبب وفي قولنا ترجح احد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة اخرى فاذن البرهان الذي اقامه في
على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور فعدل عنه الى ذلك البرهان وقد وضح من ذلك ان ذلك البرهان فضل غير محتاج اليه الذي ح
اما المعارض الاولى فالمؤثرية المذكورة فيها امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك
يقتضي ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون
جهلا اذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج واعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي تمثل به في الجهل يدل على
ما ذكرنا لا على ما اورده في مثاله وعدم مطابقته لا يقتضي ايضا ان لا يكون شيء مؤثرا اصلا بل اذا حكم بثبوته في العقل فقط الخارج ح
مطابقته ثبوته في العقل دون الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الاذهان وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشيء
بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك
يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل واما قوله الا ان يقال الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية لا ما هو مؤثرية فجوابه العلم
ان المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونهما ثابتين في العقل لا ما احال عليه مما تقدم والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثرية
ثبوتية ظاهر مما ذكرنا واما حجته على ان المؤثرية ثابتة لانها نقيض اللامؤثرية فقد مر بيان فساده واشد لا لم يحدد
المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان مثل هذه التشكيكات
سفسطة للبديهيات كما اذا قيل كونه في هذا الشاهد اما ان يكون ثابتا او لا يكون الى اخر كلامه ليس كما قاله لان الكون في الزمان
امر عقلي يعرض للمتكون بشرط وجود الزمان المتعلق به ونفي كون المتكون بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء
الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات واما في المعارض الثانية فتسمية التأثير بانه يحصل اما في حال
وجود الاثر او في حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يكون المؤثر مؤثرا
في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلولها يكون بهذه الصفة وان اراد به مقارنة المؤثر للاثر الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه من
حيث هو موجود لا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر واما البتة كما بالوجود ولا كما
العدم وقوله في الجواب ان هذه الشبهة سفسطة للضروريات باطل ودال على تحيره في امثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه ما
يقول المناظرون من المتكلمين الذين لا يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون الصوت الذي يوجد في الان
يصدر من موجده في الان الذي قبله فيكون باقيا ثم شيئا فشيئا على الاثر بان يقع الفاعل قبل ما يحصل بعده سواء كان الاثر

موجودا في ذلك الان بتأثير آخر او معدوما ويكون الاثر في ان التأثير غير موجود في الان الذي يصير موجودا الا ان يكون مقارنا
للعدم واما في المعارضة الثالثة فنقول تأثير المؤثر اما في الماهية او في الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فيجاب عنه بانه
في الماهية قوله ذلك محال لان كون السواد سوادا لما لم يكن بغيره وجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير جوابه انه
اذا فرض السواد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه
فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك
الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجوبين في المنطق وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب
يدل على المعنيين بالشركة اللفظية وايضا اذا قلنا في السواد معناه ان السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان آخر
ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه لا على الوجود الخارجي فان الوضع والحمل يكونان في المعقول ولا يكونان في الخارج
اصلا وهكذا القول في حصول الوجود من موجده وان قيل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفا بالوجود كما هو رأي القائلين
بان المعدوم شيء لم يتعلق ذلك موصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بعد انضيافهما والمراد من تأثير المؤثر
هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال فظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خبط وتحير و
تشبث ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات واما في المعارضة الرابعة فنقول افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم نفي
محض ليس بشيء لكن عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا والمتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل فالمرجح
لا يكون الا عقليا وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل يجوز ان
يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل وقوله العلة مناقض للاعلية فقد مر وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعا
ليس بجواب عنها انما هو تأكيد للمعارضة فان مسلم الى قوله والمرجوح ممتنعا اقول ما ذكره لا يقتضي نفي الاولوية مطلقا وانما ابطلت كون الاولى لوجه
وللقائل ان يقول طرف الاولى يكون اكثر وقوعا او اشد عند الوقوع او اقل شرطا للوقوع وانت ما ابطلت ذلك وقد لا فيه مع بقاء الراجح ح
قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن اولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان
لا مساغ في الممكن لذاته الا في الممتنع لغيره وبقاء الغير القار ممتنع لغيره فان مسلم الى قوله لا داخلان اقول قد مر تقرير
هذين الوجوبين والفرق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود او عن عدم فهو لا ينفك في كل واحد من حالتيه
عن احد هذين الوجوبين لوجوده او لعدمه وهو لا يقتضي شيئا منهما كما لا يقتضي احد الطرفين لذاته وهذا معنى قوله لكنهما وفيه ما فيه ح
خارجان لا داخلان فان مسلم الى قوله عدم العلة اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة للموجود
والموصوف به والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخر المعلول عن
العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات وجهتها
اربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضته

الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهي امكانه
لان الممكن الموصوف بالامكان ليس متأخرا عن تأثيره ايا متأخر عنه وجوده او عدم المتأخر عن ذاته الذي ليسها احتاج
الى مؤثر لا على الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث
علة لها القدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشي لان عدم المعلول
ليس نقيا صرفا ولا مانع من ان يكون معلولا لعدم العلة لامر القول فيه وقد تبين ان ذلك غير مشتمل على فساد قال ويسلك الى
قوله لبقا المؤثر اقول القول بان الممكن حال بقائه يحتاج الى المؤثر هو قول الحكما والمتأخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين
الموجد وبين المبقي والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثير ام لا يشتمل على غلط فان المؤثر في
البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث قوله وان كان امرا جديدا كان
المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي جوابه نعم تأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في
امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في الجواب لا نعني بالتأثير تحصيل امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر
ليس بشي لان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولاه لكان الاثر ما لا يبقى قال تقسيم الموجودات الى قوله في سائر المواضع
اقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة ولذلك كان من الصواب ان يقول وهو الله وصفاته
وفي المحدث نقول ومن جعله هو ما عداه وعدا صفاته والشبهة التي اوردها للفلاسفة فيه اقترعها هو ولا طائل
ليس فانه قال كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا
بصفة ثبوتية لانه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية اقول قد مر ما في هذه
الطريقة من الغلط وايضا نقيض كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهي نقيضه ولا يكون شي من المعدوم
موصوفا بهذا النقيض وان جعل بازائه ما كان معدوما ما موجودا في الازل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بانه لم يكن في الازل
لم يكن هذا النقيض نقيضا للاول بل يخالف موضوعيهما وان اراد بذلك ان الكون واللاكون متناقضان والكون محمول على الله
واللاكون محمول على المعدوم فيكون الكون وجوديا كان اراد قضيتين بدل مفردين حشوا والكلام على مثل هذه المنافيات
وفساد ما ذكرنا مرارا وللفلاسفة شبه غير هذه في قدم الزمان سيأتي ذكرها والجواب عنها وقوله قال المتكلمون
معنى كون الله تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضه كل المتكلمين فان كون الشي مع الشي
لا يتحقق الا فيما كان في زمان او يقدر بزمان والمحققون منهم يقولون معناه انه غير مسبوق بغيره لا تعالى ان السبق ايضا
لا يتحقق الا فيما يقدر بزمان لانهم يقولون سلب الشي منه لا يقتضي لوقه زمانا قال خواص القدم والحدوث الى قوله في
الخمسة اقول ذهب المتكلمون الى ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل لا لقولهم علة الحاجة هو الحدوث فان هذا القول
يختص بعضهم كما مر لكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث والاحوال التي ذكرها عند مثبتيها ليست بموجودة

ولا معدومة فلا توصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القدم وهو ان القدم ما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ونقول القدم
ما لا اول لثبوته على ان الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنه يقول ههنا ما قاله المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحدا
وابو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة له قديمة معللة بالذات واما اصحاب ابي الحسن الاشعري فيقولون صفات
قديمة لكنهم يقولون لا هي الذات ولا غيره فلذلك لا يطلقون المعلولية عليها والحق ان جميعهم اعطوا معنى القدم في الحقيقة
على هذه الصفات معه فان اباءهم عن اطلاق القدم عليها ليس بحقيقي قال واما الفلاسفة الى قوله المختار اقول
اختلفوا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى لكن لا بالمعنى الذي يفسره المتكلمون
الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول
بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ويقولون انه تعالى يختار احد
الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح قال مسئلة الى قوله ولا حي فلا اقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء
عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في
الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود
القدماء والاحوال الخمسة هو قول ابي هاشم وحده فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي
الالهية وللمسلمين ادلة على نفي القدماء منها ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى واما بدليل التمانع
فلا يمكن نفي القدماء اذا كانوا احياء عالمين مريدين لانهم غير قادرين لان امتناع التمانع انما يثبت عند كثرة القادرين
واما الادلة السمعية فكثيرة قال واما الحرنانيون الى قوله وذلك غير معقول اقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لان يكون
دليلا عليه وقال ابن زكريا الطبيب الرازي الى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وشبهه
القول في كل واحد منها قال المسلمون الى قوله فيلزم التسلسل اقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد شي لانه يقول كل ما في
القدم داخل في مفهومه فاذا وصف بالقدم احتيج الى صفة زائدة عليه هي القدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديما والكرامية
يقولون صفة الحدوث ليست بموجودة على ما مر فكيف يوصف بالحدوث وهما ان يقولوا الصفات لا توصف بالعدم
والحدوث لا ناله لا اتصاف بهما من شان الذوات قال مسئلة الى قوله في مسئلة المعدوم ثابت مر في مسئلة المعدوم غير ثابت ان الامكان
لا يجوز ان يكون ثابتا حالة العدم لان الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان تتصف بالامكان
ثم انه حكم بثبوته في حجة الثانية بانه نقيض اللا امكان المحمول عليه النفي فيجب ان يكون ثابتا وههنا لم يجعل الامكان صفة
للمعدوم بل انما اوجب لكونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا ان كان ما يؤول اليه الممكن معدوما والتحقيق في هذا
الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين احدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية
يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد

المؤثر صح

واما التقدم صح

اقول صح

وهو موجود عندهم معدود في نوع من انواع جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل يحتاج
لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة، فهذا البحث معهم يجب ان يكون في اثبات ذلك العرض وتعيينه قال واما المدة الى قوله
وهما محالان اقول انهم يقولون ان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان بسبب الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل
الزمان في مفهومها احتاجا في صيرورتهما بعد وقبل الى زمان اما اجزاء الزمان فلا تحتاج الى غير انفسها ولا العدم بالقياس
الى في كونه بعدا وقبلا الى غيرها واما الباري تعالى وكل ما هو علة الزمان او شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا
في التوهم حيث يشبهها الوهم على الزمانيات فهذا ما قالوه هنا قال مستلزم الى قوله من عدم المحل اقول المحل قابل للحال فلا
يكون عندهم فاعلا فيه فالقول بان يقتضي الاثر حلول مؤثره فيه غير معقول عندهم والمراد هنا من الحال الذي يكون سببا
لقوام المحل هنا هو الصورة ومن المحل الهيولى يريدون بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما لاحتياج كل واحد منهما الى
الآخر لا يقتضي الدور والحال الذي لا يتقوم المحل به هو العرض ومحله الموضوع قال واذا عرفت الى قوله الا والتركيب
ظ
لا تقوم محله
اقول في قوله او مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقرا انظر فان الحكما لا يستعملون الاستقرا هنا ولا يحتاجون
اليه بل يقسمون الجوهر الى الجسم واجزائه والى ما ليس بجسم ولا اجزائه وهذه قسمة حاصرة ويسمون القسم الاول بالمادي
والقسم الثاني بالمفارق ويقسمون الاول الى نفس المادة والى ما يقوم بها والى ما يقوم بهما والاول هو الهيولى والثاني
هو الصورة وهما جزءا الجسم والثالث هو الجسم واما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات او لا يتصرف وهما النفس والعقل
واسما انواع الكيف اما النوع الاول فيسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راسخ كحمرة الدم والثاني غير راسخ كحمرة
الخجل واما النوع الثاني فيسمى بالحال والملكة اما الحال فسريع الزوال كغضب الحليم واما الملكة فبطيء الزوال كصح المصحاح (؟)
واما النوع الثالث فيسمى بالقوة واللاقوة وليس اسم القوة للدفع فقط فان الصلابة قوة وهي تهيؤ الا ان لا ينفعل بسرعة والبطؤ
لا قوة وليس بانه عن شيء بل هو ما يطيع الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد بسببه يفعل الشيء بسهولة او ينفعل
بعسر واللاقوة اسم الاستعداد بسببه يفعل بعسر او ينفعل بسهولة والنوع الرابع فليس له اسم غير ما ذكر قال اما
لو كانت صح
التسلسل فلانه قوله ولزم التسلسل اقول هذه المقولات ترتيبا الكتاب انواعا لجنس عال هو النسبة ولم يكن اجناسا عالية
وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل ربما يعرض لها النسبة لا الاضافة فان مفهومها النسبة وتستدعي تكرار النسبة
واما كون الاضافة عرضا حالا في محل فحلولها في ذلك المحل لا يكون اضافة بل الاضافة تعرض للحال الى المحل وللمحل الى
الحال بعد الحلول كما يعرض للراس ولذي الراس والتحقيق هنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في العقل ولا يكون
في الخارج الا كونا الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الاضافة فان ولادة شخص من شخص امر موجود في الخارج واذا تصوره
لكنها لا تكون بانواع اخرى صح
العاقل تعقل ابوة في احدهما وبنوة في الآخر ولا يلزم التسلسل لان الابوة اذا عرضت لشخص فان كان ذلك العروض اضافة
اخرى واذا لا يتسلسل الابوة وكذلك الاضافة ايضا امر عقلي ولا يتسلسل لانها تنقطع عند وقوف العقل وهم يقولون ان الله تعالى

صفات اضافية كالاول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ويلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية
لله تعالى واما قوله حصول الوجود له الى قوله اضافة منها فليس بشيء لان الاضافة هنا ليس الا بمعنى الانضمام وليس ذلك مما نحن فيه
وكون الشيء في الزمان ليس ككون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم واما النسبة فتلحقها بعد ثبوتها واما التاثير فليس هو
تاثيرا في هذه المقولة بل يريد نسبة التاثير الصادر عن المؤثر في زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم فانا نجزم بنسبة لا تعاقبه (؟)
في زمان واحد والهيئة التي حصلت للسكين حين تماسه لم هو ذا ينقطع لا قبله ولا بعده هي المعينة بان ينفعل وقس عليه الانفعال
والنسبة انما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع والانصاف يقتضي ان ينقل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا اليه لئلا يلحق
الناقلين شناعة بسبب سوء النقل قال اما الكم الى قوله في الكاين اقول كون الشيء عمليا كفوقية السما بانه يكونه فتر صح
فان تحتية السماء ربما تعرض بل العملي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء وانما
الفرضي هو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهني يشملهما ويجب ان يعم كل واحد منها لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط قال لكن
ان معه الى قوله لا نهاية لها اقول غير المتناهي لا يصير متناهيا بانتقاص كل شيء منه والشيء ربما يكون متناهيا من وجه وغير
متناه من وجه فيلحقه خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الآخر وهذا كتضعيف الالف والالفين
مرارا لا نهاية لها فيكون احد غير المتناهيين نصفا للآخر ولا يلزم منه تناهي احدهما قال ونحن نقول الى قوله وهو محال اقول
قد بينا ان الاضافة يعقل عند تصور المضافين والمتقدم والمتاخر موجودين في التصور معا ولا يلزم من ذلك قيام موجود
بمعدوم بل يلزم حدوث معقول متعلق بمتصور وذلك غير محال وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر من غير الفرض ولكن
بالذهني الصرف قال واما الوضع الى قوله في الملك اقول الهيئة المشار بالوضع انما تحصل في الاجزا بعد صيرورتها جملة واحدة
وكذلك الزوايا والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة وانما هو حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبار
غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل واما الوحدة فهي التي يجعل المجموع واحدا اذا اعتبر فيه عدم الانقسام
بوجه ما مثاله كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها عشرة وان تنقسم من حيث هي احاد هي اجزاء العشرة وقد تتكرر الوحدة حتى يقال
وحدة واحدة ولا يلزم منه ثبوته فان موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال له انه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو
الوحدة الاولى واذا لم يتكثر الموضوع عادت في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم
يجعلها حالة وحدة بل هي باعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل قال واما
الجسم التعليمي الى قوله هذا خلف اقول السطح ليس هو فنا الجسم فقط فان الفنا لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبل والتحقيق
يقتضي ان هناك ثلثة امور فنا للجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول وعرض فقط واضافة تعرض للفنا فيقال
له بحسب ذلك نهاية لجسم ذي نهاية فالمقدار موجود بسببه يقبل الاشارة والفنا ليس بعدم محض بل عدم احد ابعاد الجسم
وهو ثخنه والاضافة عارضة لها ناشئة منها وربما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار وذلك موضوع لعلم الهندسة

وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلث كانقسام الجسم لان ذلك يكون حكم العرض الساري
في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام
المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع قال واما الزمان الى قوله وهو محال اقول ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر
عين الماضي بل يكونان معا كما في الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم منه ان يكون جزء منه هو عين الجزء الاخر واما اذا كان
الزمان غير قار الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان التقدم والتأخر
لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان غيرها بل بذاتها ولا يلزم منه التسلسل قال وبانتهاء الى
قوله هذا خلف اقول الزمان اما الماضي واما المستقبل وليس لهما قسيم اخر هو الان والان هو فصل مشترك بين الماضي
والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي ليس بمعدوم مطلقا انما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما
معدومان في الان وكل منهما موجود في حده وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقا فان الشيء معدوم في البيت وليس بمعدوم
في موضعه ولو كان الان جزءا من الزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا يقول من الغداة الى الان ومن الان الى العشا
فان كان الان جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة ولا يمكن قسمة مقدار من الزمان الى قسمين فالان موجود وهو عرض حال في
الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وليس بفان والا لعبور زمان فلا يلزم منه ما الى الاثبات قال وبالجملة
الى قوله ان يكون واجبا اقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على
عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده يمكن اذا لم يعتبر ان ذلك العدم بقبل وبعد وهذا الغلط يتشابه
الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه قال ورابعها الى قوله على المتغير اقول القول بان الزمان مقدار
الوجود قول الشيخ ابي البركات فانه يقول البلغ لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان فيكون باقيا
وحده وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكلمون حيث قالوا القدم موجود في ازمنة مقدرة
لا نهاية لها انما حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يتبين ذلك بحاله قال فان قلت الى قوله بالعبارات اقول
لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات
الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول لحصل سرا كان ذلك تهويلا او ليس بتهويل وليس
المعير والاثبات مستحيلا فانا نعقل نوح عاش الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس واذا تعذر اصطلاحات
فالمصطلحون ان يعبروا عن كل معنى بعبارة دون اتهام مناسبة لذلك المعنى ولا يعبوب بالتحصيل هناك غير دلائل العقلاء
على المعاني قال وثانيها الى قوله فيه بد غيلان اقول اما ان المستمر الذات فيجب ان يكون فيما يكون اجزاؤه حاصلة
دفعة واما امتداد الشيء غير القار الذات فلا يمكن ان يكون تلك اجزاؤه دفعة بل يجب ان يكون فيما لا يوجد منه جزءان دفعة
ولو لم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولا لما سمى العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان ارسطاطاليس

لما قال الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام ولم يعلم ان الامتداد هو المقدار
المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه قال واما الكميات المنفصلة الى قوله قائمين بالذات اقول قد مر ان الوحدة
امر عقلي يعقل بحيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى ويكون
حينئذ الوحدة واحدة بتلك الاعتبار ولا يكون الوحدتان اثنين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معقول من
الموضوع والثانية معقول من المعقول من الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنينية ثابتة
لمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هو مجموع واحد لوحدة
فيكون اثنان واحدا من جميع احاد ما يعرض له شيئين ويقال عليها اثنتان واما قوله ان الفلاسفة قالوا ان الكثرة عدم الو
ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فحاصله انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور من الفلاسفة
انهم قالوا الوحدة امر عقلي عام يقع على الموجودات كالوجود والشيء ويعدونها في الامور العامة ويقولون انها تقع على
موضوعاتها لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العشرة والكثرة مؤلفة من
الاحاد قال واما الكيفيات الى قوله عدميا اقول لا شك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة
والزوايا وامتياز بعضها عن بعض وليس ذلك الا كيفيات مختصة بالكميات ولو كانت الصلابة والتأليف واحدا على
رأي القائلين بالجوهر الفرد لكان الماء عندهم غير مؤلف من الجواهر الفردة وليس فيه صلابة وكذلك لحوم الحيوانات
وجلدها وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين قال تقسيم المحدثات الى قوله بحث لغوي اقول
الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي لا يكون جوهرا ولا عرضا
هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه لا كما قاله فان ذلك لا يقوله عاقل والقول
بان كل مؤلف جسم مما تفرد به ابو الحسن الاشعري والباقون اعتبروا فيه الابعاد الثلثة فقال الكعبي اقله يحصل من اربعة
جواهر ثلثة كمثلث ورابعها فوقها وتصير بها كمخروط ذي اربعة اضلاع مثلثات وقال بعض المعتزلة اقله من ثمانية جواهر
بالتكعيب كمكعب ذي ستة اضلاع مربعات والفلاسفة ايضا اعتبروا فيه قبول الابعاد الثلثة مع انكار كونه مؤلفا من جواهر
افراد قال واما الحال الى قوله والصلابة واللين اقول قد مر ان البياض يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة كذلك
السواد ايضا يحصل من اندماج اجزاء الاجسام الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه ان الزاج في غاية النفوذ لحدته
والعفص في غاية العفص وليس احدهما باسود واذا امتزجا بنفوذ الزاج في المسام الصغيرة من العفص وقبض العفص
فاندمج بعضها في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الالوان يحصل الوان اخرى كما في الصفرة والزرقة الخضرة وقال الحكماء
الضدان هما البياض والسواد لا تباعد بين احدهما الى الاخر يكون بطريق كالغبرة والدكنة والصفرة والحمرة وامثالها
وكيفيات الاصوات ليست هي الحروف وحدها بل الثقل والخفة والجهارة والخفاء من كيفياتها وكذلك كيفيات اخرها

يمرا لانسان صوت شخص من صوت اخر واما الطعوم التسعة والتي تتولد من تاثير ثلثة اشيا هي الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما في ثلثة اشيا الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلثة في الثلثة تسعة ويرد عليه ان العفوصة والقبض
مختلفان بالشدة والضعف ولو صيّرا الشدة والضعف موضوعهما نوعين لكان كل واحد من هذه الانواع نوعين وايضا ان
الطعوم فيها اصناف كثيرة كالتي بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات منها
ايضا كثيرة لا حد لها ولم يذكر المحسوسة بالشم والذي ذكره انما قسموها الى الملايم وغير الملايم وفيها اصناف لا حد له
في ساير المحسوسات وقوم عدوا الخشونة والملاسة في الملموسات بدل الصلابة واللين بالجملة الكلام في هذا الموضع
كثير لا يحتمله هذا الكتاب قال مسئلة الى قوله وبعضها اخص اقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا
لامر غير ملايم يحس به من جهة مقتضاه كتفرق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة
الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضي امرا غير ملايم لها فيحس به ولم يقل احد ان عدم الحرارة هو الجسم الذي يكون
الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة والحق ان البرودة كيفية ضد الحرارة فان مقتضياتها كالتكاثف والثقل واشباههما
ضد مقتضيات الحرارة كالتخلخل والخفة واشباههما والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لا ممانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة
قبول الاشكال لموضوعها واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب احد الى انهما الينا
يرا على الحركة بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكما ميلا وقوله اللين عدم ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة
عبارة عن الا ممانعة تقتضي ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيا واحدا وليس كذلك لكن اللين كيفية تقتضي عدم ممانعة
مع عسر تفرق اجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدتا في الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبداهما
قال مسئلة الى قوله الاعراض اقول ان هذا الشك انما حصل لهم من الضوء والرائحة واشباههما فانهم لما راوا الضوء كانه ينتقل من
الضوء الى القابل والرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الحاسة حسبوا انها تبقى بعد مفارقة محالها قال اما الاكوان الى قوله الجوهر
ثم اقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان لفظة في تدل في قولنا الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان والعرض
في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم اخر في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان
والثالث يدل على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعاد القائم بذاته الذي لا تمانع الاجسام عند قوم وعند قوم
هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قوم وهو بديهي لا تبين في الحقيقة والمكان ان كان عدميا لم يكن حصول
الجوهر في الامر العدمي حصولا في المعدوم بمعنى انه في العدم وان كان جوهرا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم
للداخل عليه ممانع اياه وهو الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير مقاوم يمنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر الممانع يمكن ان
يداخل غير الممانع وذلك هو كون الجوهر في المكان واما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى
غير المعنى الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر بمعنى الحلول فيه قال مسئلة الى قوله لزم الدور اقول قد مر ان

جماعة

جماعة من المتكلمين قالوا بان اللون وهو عرض علة للكائنية وهي صفة وقد قال المصنف في التفريع على القول بالحال ان ثبوت
الحالة للشيء اما ان يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كسوادية السواد
وههنا اراد ان يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين في ان الحصول في الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد
الذي هو عرض ام لا فان اباهاشم واصحابه اثبتوا معنى هو علة للحركة والسكون وابو الحسين ونافي المتكلمين نفوا
ذلك المعنى وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكائنية وغفلوا عن كونها
معللة بالحصول وههنا الكلام في معنى تعلل الحصول به على عكس ذلك وحجة مثبتي هذا المعنى انا لو قدرنا على حصول
الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم كما انا اذا قدرنا على صفات الكلام لكونه امرا وخبرا
قدرنا على نفس الكلام وايضا الخفيف والثقيل استويا في جواز التحريك وحال القادر معهما على السوا فلا بد من معنى
بسببه يقدر على البعض التحريكات دون بعض فههنا معان تقل وتكثر وهي مقدورة للقادر بواسطتها تحرك ايضا
ما تحرك وضعف هذه الحجج غني عن الشرح قال مسئلة الى قوله امر ثبوتي اقول هذا الحد للحركة هو حدها عند المتكلمين وهو
مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الانات وتتالي الحركات لا افراد غير المتحرك واما قوله السكون عبارة عن حصول
في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد يقتضي ان يكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب ان يقال هو
الحصول في حيز بعد حصول في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد قال هو ذاك بعينه في اخر هذا الفصل
والقول بان الحصول في الحيز حال الحدوث وهو ذي يكون متفرعا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر
الكلام فيه والصواب ان يقال هو الكون الاول او الحصول الاول للجسم الحادث وهو لا يكون حركة ولا سكونا
لخروجه عن حديهما واما من قال هو السكون فانما قاله لانه يقول الاكوان في الاحياز كلها سكونات ويكون بعضها حركات
باعتبارات اخر وذلك لانه قد روي عن ابي الحسن الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون واذا
تحرك الى مكان اخر فاول كونه في المكان الثاني سكون فيه وحركة اليه وذهب القلانسي الى ان السكون كونان متواليان
في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذن الكون الاول سكون وعلى هذا القول يلزم ان يكون الحركة عين
السكون والاجتماع ينبغي ان يحد بحيث يختص بجوهرين والذي قاله يتم منه ان يكون لجوهر من اجتماع واحد والصواب ان يقال هو
حصول الجوهرين في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين صاحبه اخر ثالث والكون او الحصول في الحيز عند المتكلمين
هو نوع وهذه الاربعة اصناف تحته وقد مر انهم يقولون الاعم نوعا والاخص تحته جنسا وجوابه عن تغير العلم بالتغير
في الاضافات لا يوجب تغير الذات مبني على كون العلم اضافة وسيجي القول فيه قال زعم الى قوله الى الزايد اقول
تعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يعتبر معه ان لا يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للمقيد وهم لا
يعنون بالزايد غير ذلك قال مسئلة الى قوله الا بالذات اقول انه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان السطح الباطن

من الحاوي لانه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار تغير الاشارة اليه من متشبه واحد فلذلك قيل انه متحرك بالعرض

اي يتبعيه الغيرلا بالذات من حيث لم يفارق مكانه قال الالوان الى قوله فافهم اقول محصله على ان الالوان التي تقتضي الحصول

في حيز واحد متماثله امتناع تعليل الامر المشترك بالعلل المختلفه وفيه نظر وحد الضدين ان كان بالمعنيين لا يمكن اجتماعهما

دخل فيه المثلان لانهما ممتنعا الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان في الحد وان زيد فيه

ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الالوان لذلك لان اللون في حيز لا يمكن ان تعاقبه كون في حيز يتخلل بينهما حيز

او احياز والمشهور عند المتكلمين الاخير من هذه الحدود والحكماء يزيدون فيهما قيدا آخر وهو كونهما في غاية التباعد

وعلى ذلك التقدير لا يكون لضد الاضداد احد فقط قال اما الاعراض الى قوله في الاحكام اقول قيل الاعراض التي

لا يتصف بها غير الحي عشره الحيوه والقدره والاعتقاد والظن والنظر والاراده والكراهه والشهوه والنفره والالم

ولم يقل احد ان اعتدال المزاج او قوه الحس والحركه هو الحيوه بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحيوه للحيوان المركب

من الاخلاط او من الاركان والثاني معلول الحيوه وقوله في المعارضه وهذا يقتضي اشتراط الحيوه بحيوه اخرى ليس

لانه لا يقتضي اشتراط الحيوه بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن اين لزم ان يكون ذلك المخصص حيوه اخرى

وقوله في النقل عن ابن سينا ان قوه التغذيه قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا فزياده المفلوج غير محتاج اليها

لان قوه التغذيه قد تبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان يكون القوه باقيه ولكنها عاجزه من الفعل

غير وارد لانه يريد بالقوه الباقيه القوه التي يصدر عنه هذا الاثر بالفعل والا ففي العضو المفلوج ايضا قوه الحس

والحركه باقيه لكنها عاجزه عن الاحساس والحركه واختلاف غاديتي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما انما هو

بحسب مبدايهما فان مبدا احديهما النفس النباتيه ومبدا الاخرى النفس الحيوانيه وبحسب تصرفهما فيما يحيلانه غذا

فان الاولى تتصرف في البسايط والثانيه في المركبات واختلاف العلل والافعال لا يوجب اختلاف المعلول

والفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم ليس هو الحيوه بعينها وهو المطلوب قال مسلم الى قوله وجوديا اقول القايل بكون

الموت ثبوتيا هو ابو علي الجبائي وحده والعباره عن الموت بعدم الحيوه عما من شانه ان يكون حيا ليس بصحيح فان

الموت يدخل في مفهومه سبق الحيوه على ذلك العدم والالكان الجنين عند قرب حلول الحيوه فيه ميتا قال مسلم الى

قوله وهو محال اقول الاولى ان يقول حلول العرض الواحد في المحال الكثيره باطل عند الشيخ لتسلمي وليس بمحال

في بديهه العقل ولا بالنظر اليقيني كما مر قوله واما الثاني فمحال بقاله الذي ذكرته يقتضي احاله وجود الاجتماع والافتراق

وغيرهما لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخر لزم الدور ولكن ان قيل ههنا قيام الحيوه بكل جزء

موقوف على كون ذلك الجزء مجامعا لغيره من الاجزاء لا يلزم منه دور قال ومنها الاعتقادات الى قوله كذلك اقول

تعريف الاعتقادات بامور يجدها الحي بنفسه ويدرك التفرقه بينها وبين غيرها تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع

والشبع والالم والمرض وغيرها والصواب ان يقال هي امور يمكن ان يحكم فيها بشي او اثبات هي تختص بها وجعل الظنون

والاوهام من قبيل الاعتقادات ليس بما يذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات ليس بما يذهب اليه المتكلمون

لانهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا وفي قوله اوالاحساس وهو الضروريات نظر فان الاصطلاح

ليس على ان الضروريات هي المحسوسات لا غير قال مسلم الى قوله ثاني اقول المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم

وما عدا العلم ينكشف بالعلم بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به قال

مسلم الى قوله باطل بالبديهه اقول الحكم بان القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر لان

المنافي ان كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتيا

انما هو عدم العدمي ولا يجب ان يكون عدم العدمي ثبوتيا فان عدم العمى كما في الحجر وبل فيمن نزل في عينه ماء كما

بل في الجدار لا يكون ابصارا وايضا يلزم من قوله وان كان وجوديا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا

بالعلم بثبوت ما ادعى ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذن العلم سلبي واما ابطال القول بالانطباع

بوجوب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح لانهم قالوا بانطباع صوره مساويه للحراره وفرق بين صوره

الشي وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليست بناطقه وقوله ان كان مساويا في تمام الماهيه فالصحيح انه ليس مساويا

~~في تمام الماهيه لان المساوي في تمام الماهيه هو نفس الماهيه او شخص بناطقه وقوله ان كان مساويا~~

~~في تمام الماهيه والصحيح انه ليس مساويا في تمام الماهيه لان المساوي في تمام الماهيه هو نفس الماهيه او شخص من اشخاصها~~

لا صورتها واذا كان بين الماهيه وصورتها اشتراك في النوع لكانت الصوره غير الماهيه ولجاز ان يكون المقتضي لكون المحل

حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز وايضا في النكته جعل العلم هو حصول الماهيه للشي وقبل ذلك ذكر انهم قالوا

هو حصول صوره الماهيه فالذي قاله ههنا ليس ما ذهبوا اليه وقوله في الجواب ان كان الادراك هو نفس الحصول فالجدار من

شانه ان يدرك اذ له الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول القابل مشروطا بشرط مخصوص فانا لو قلنا

الغني حصول المال عند من شانه ان يحصل له مال لا يلزم منه ان يكون الجماد الذي يحصل عنده مال غنيا وقوله في

الجواب الاخير هذا يقتضي ان يكون المعلوم تمام الماهيه حاضرا في الذهن مبني ايضا على عدم الامتياز والاثنينيه بين الشي وصورته

لان الحاضر في الذهن ههنا صوره لو كان الشي الذي هو صورته موجودا لكانت هذه الصوره مطابقه له قال وقيل انه الى قوله

بالدليل اقول المعلوم الذي وضعه بازاء العلم ان كان معدوما فليت شعري اين يكون ان لم يكن في الذهن وهذا الاحكام بالمتعلق

هو ابو الحسين البصري ومن تبعه والقول بان العلم عرض يوجب العالميه هو قول القايلين بالاحوال وبالجمله التعلق غير معلوم غير

معقول قال مسلم الى قوله مع الجهل بالاجزاء اقول العلم القديم عند اهل السنه يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لا نهايه لها مع

انه واحد وهذا البحث يتعلق بالعلم الحادث وقال ابو الحسين الباطل ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيره وهي

من ابي الحسن الاشعري ذكره وانكره الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق
بمعلومين وذهب الجبائية الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين او وجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال
القاضي ابو بكر كل معلومين لا ينفك احدهما عن الاخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم مع الذهول
عن شيء اخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم واحد ويقال للمصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون الاجزاء
داخلة فيه وحينئذ قد يتعلق بامرين واستدللت بامتناع ذلك وانت استدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم باحد
المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وههنا لا يصح هذا الاستدلال وايضا كان يجب ان تقول مع الذهول
عن الاخر وانت قلت مع الذهول عن كونه عالما بالاخر وذلك لان المطلوب ههنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم وبالعلم
بمعلوم اخر وايضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق حصل العلم بمطلق المضاد وهو متعلق بشيئين وذلك غير
معقول فان المضاد لا يعقل الا بين شيئين بل يكون الشان شاملا لكل ما يقع عليه اسم الشيئية ولا فرق بين المضاد
المطلق والمضاد المخصوص الا بعدم التعيين ووجود التعيين فيما يتعلق المضاده بهما ولا يختلفان من حيث تعلقهما
بمعلومين وابطال قول المجوزين بقولهم العلم بالسواد والبياض يتعلق بامرين بصحة العلم باحدهما مع الجهل بالاخر
غير صحيح لان كلامهم في المضاده المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض فليس
يصح العلم به مع الجهل بالاخر هو احد الشيئين اللذين يتعلق العلم بهما معا قال مسئلة قوله العلم التفصيلي اقول
اعترف ههنا ان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه تغاير الوجهين وهذا ما ذكره في صدر الكتاب عند ابطال قوله
التصور ليس بمكتسب ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهين
قال مسئلة قوله والحدوث اقول والذي يذهب الى القول بتماثل العلوم وانها لا تختلف باختلاف متعلقاتها
والمصنف يقول الشرط مخالف للمشروط وايضا يقول الاعتقادات متضادة ومشروط بشروط مختلفة فان اعتقاد
قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه ولو اريد ان يقول العلم من حيث هو علم ليس بمختلف انما يختلف بسبب متعلقاته
فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها قال مسئلة قوله ضرورية اقول يريد بالضروري ههنا
اليقيني لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبيل المحسوسات هي الضروريات وقد سمى كل العقليات ضرورية وربما موافقهم
لقول ابي الحسن الاشعري قال تنبيه الى قوله هذا خلف اقول ان كان المراد منه الاصل التصديقات الى سوق
عليها تصديقات فهو حق وان كان المراد اعم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن ان يكون كسبية والتصديقات الموقوف
عليها ضرورية قال مسئلة الى قوله دون هذا الشرط اقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لنقيضه احتمال هو
الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه والاصح ان الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد
له لوجود الصارف عنه اما في اليقيني فللمنافاة ذاتيه كما ذكره قال مسئلة الى قوله دون هذا الشرط اقول الجزم بالثبوت المشروط

بان لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه والاصح ان الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه
مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه اما في اليقيني فللمنافاة ذاتيه كما ذكره قال مسئلة الى قوله وفيه ما مر اقول المعدوم
في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعلومية وهو محكوم عليه من حيثية المعلوم بالثبوت الذهني ومن حيثية غير تلك
الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما يسلب عنه الثبوت وليس بين الحكمين تناقض لان التناقض لان موضوعهما ليس
شيئا واحدا وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه
الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية واما قوله شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاصل في الذهن ليس كذلك
فالجواب ان مفهوم الشريك ههنا مشتمل على ماهيتين متغايرتين وذلك يوجب الاشتراك من حيث الماهية وامتناع
الوجود من حيث مغايرته لذات الله تعالى والموصوف بالامتناع محكوم عليه بسلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا
الوصف العنواني له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث الماهية
ومتعلق كل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة فينبغي ان تتأمل في امثال هذا الفرق
حتى تنحل الاشكالات التي تورد عليها قال مسئلة الى قوله سلامة الالات اقول قال ابو الحسن الاشعري العقل علوم
خاصة وزادت المعتزلة في العلوم التي تشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات وقال القاضي
ابو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات وقال المحاسبي من اهل السنة هو غريزة يتوصل
بها الى المعرفة وما ذهب اليه المصنف هو الصواب قال ومنها القدرة الى قوله لا يثبت الاختيار اقول قوله المختار لا يمكنه ترك
الحركة حال وجود الحركة فيه نظر لان المختار لا يمكنه ترك الحركة مع فرض وجود الحركة اما مع قطع النظر منه فلا يجوز وهكذا
القول في الاعتراض الثالث فان الاختيار حالة ما خلق الله تعالى الحركة محال لفرض وجود الحركة اما مع قطع النظر عن
ذلك فممكن لوجود القدرة المقتضية له قال ويقال الى قوله فلا يثبت الحكمة اقول الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور
الفعل او تركه من القادر تبعا للداعية او عدم داعيه وهو متساوي النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وعدم
متساويها عند اعتبار احدهما ويعتقدون جواز صدور احد الطرفين من المختار من غير ترجيح احدهما على الاخر واوردوا
امثلة الجائع والعطشان والهارب اذا حضرهم رغيفان متساويان او قدحان متساويان او طريقان متساويان فانهم يختارون
احدهما من غير ترجيح والدليل يجوزون ذلك ويقولون الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء ولعله يختار احدهما لوجود
الرجحان وان لم يتفطن بالرجحان ومتاخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بان الطرف الراجح يكون اولى ولا يجوز
ينتهي الى حد الوجوب وهو اختيار محمود الملاحمي وانكر بعضهم كون الاولوية كافية لما مر في خواص الممكن وابو الحسين
واصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسير الاختيار هو ان يكون الفعل
والترك بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجبا او ممتنعا ومن عدم التمييز بين الامرين

اي حيثية المعلومية

وبالعلم والاعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بجزمه

في هذه المسئلة بحدوث الاضافة الجاري بين القايلين بالايجاب والاختيار قال مسئلة الى قوله لا قدرة اقول المسئلة
مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض والذي استدلوا به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده
ليس بدليل على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل والمدعى امتناع وجود القدرة
قبل الفعل لذاتها قال احتجوا الى قوله لانها غير باقية اقول السؤال الاول غير متوجه لان الكافر مكلف بالايمان
من حيث هو قادر على ان يومن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال
قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان كان تكليفا بما لا يطاق وهكذا في السؤال الثاني الحاجة الى القدرة وحدها
لاجل ان تدخل الفعل من العدم الى الوجود لا الى ما اخذ من حدوث الفعل او عدمه وفي السؤال الثالث
تشبيه لقدرة الله تعالى الى قدرة العبد مع ان قدرته تعالى اذا احدثت مع وجود الارادة او مع عدمها لا يسمى الاختيار
ولم كان قبل في العبد وقوله في الجواب هذا وارد عليكم لانه حال حصول الفعل لا يمكن الفعل فيه نظر
انما اخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه والفعل لا يمكنه لا من حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها
بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ وايراد النقض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع لان
العلة ايضا قبل وقوع المعلول ممتنع العلية وكذلك حال وقوعه وذلك لا تختلف القبل والحال لها والقول لاتضايف
بان تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل موثر في وجود الفعل ايضا ليس بشيء لان الفعل يجب في زمان حدوثه
وان لم يكن قدرة ومنشا جميع هذه الاغلاطات واحد وهو ما مر ذكره قال مسئلة الى قوله الا على الداعي اقول المعنى لا
يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من ضده او مفهوم التمكن من ذلك ليس كافي مفهوم وانما
يختلفان من حيث تعلقها تارة بهذا وتارة بذاك فان كان المراد من القدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان كان
المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على انواعها بالاشتراك اللفظي ويقع على انواع تعدد المقدورات
وهذا لم يقل به احد وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح وقبل المرجح لا يكون قدرة
على الفعل يقتضي ان يصير القدرة مبدأ للفعل مع زايد وهو عين مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وانما ذهب من
ذهب الى ان القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي تكون مع احد الضدين غير التي تكون
مع الضد الاخر لا سيما انهم لا يفرقون بين القدرة وبين مبدا الفعل والترك قال مسئلة الى قوله الاول الاصحاب اقول ان كانت
القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء والعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون ضده وجودنا والقدرة اولى بان لا
يكون وجوديه لان السلامة عدم الافة وان كان العجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالعجز وجودي
ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او ما هو ملزوم له والعجز
عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي قال ومنها الى قوله لم يرده اقول القائل بهذا لا يقتصر على هذا الحد بل

فيه يقول بان له او لغيره ممن له ترجيح منفعة يمكن وصولها اليه او الى قوله لم يرد ذلك الغير من غير مانع من تعب ومعارض
ثم في وجود ميل يترتب على هذا الاعتقاد مغاير له نظرا قالوا وهذا الميل يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة
فيحصل له ميل الى الشيء يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه واما في القادر
التام القدرة يكفي الاعتقاد المذكور قال مسئلة الى قوله نهى عن ضده اقول الصواب ان يقال ارادة الشيء يلزمها كراهة ضده
بشرط التفطن بالضد قال مسئلة الى قوله نزل الاعتراض اقول التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة
عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنفرات الحيوانية فان لم يوجد مرجح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم والمحبة
تقع باشتراك الاسم على ارادة هو مبدا فعل وهو الذي تنسب الى ارادة الثواب او الطاعة وعلى تصور كمال من لذة او منفعة
او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو التصور
الكمال المطلق فيه والرضا قال ابو الحسين لا يشعر بانه ارادة اكرام المومنين ومثوبتهم على التأبيد وهذا من التابعة
وهذا من الله تعالى واما من العبد فهو ترك الاعتراض والرحمة قيل هو النعمة وقال ابو الحسين هو ارادة الانعام والولاية
ارادة الاكرام والتوفيق والبغض والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب والسخط ارادة التعذيب والاختيار
عند ابي الحسين هو الارادة والاضار الى فعل به ضررا والمشيئة هي الارادة والكرامية يفرقون بينهما قال مسئلة الى قوله
الاعتقادات اقول قيل ارادة الحركة ترجح صدورها وارادة السكون ترجح صدوره وكما انهما متنافيان لذاتيهما كذلك
ارادتيهما وقوم اخر قالوا ارادة الحركة تصرف الفاعل عن ارادة السكون والكلام فيه مثل ما مر قال مسئلة الى قوله وقدرته
اقول قبل استناد الكل الى قضا الله تعالى اما ان يكون بلا توسط في ايجاد الشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انها
الارادات الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط قدرة وارادة سواء كانت تلك
القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء اخر فان من قضا الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعا
لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على ان لا موثر الا الله تعالى قال ومنها الى قوله من نوع اخر اقول قالوا
كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد ويدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الاشارات اخرى والدليل
على اثباته ان العاقل اذا امر عبده بامر وجد في نفسه اقتضا الطاعة منه وجدانا ضروريا وربما انه يدل على تجدده ببعض
العبارات او بضرب من الاشارات او بنوع من الكتابة هكذا قيل ابو هاشم اثبت كلاما في النفس سماه بالخواطر وزعم ان هذا
الخاطر يسمعها ويدركها وقال ابو الحسين ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المولف من الحروف بالاشتراك
وقال قوم على الاول بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك قال ومنها الى قوله وهذه الحجة لفظية
اقول نقل عن ابن زكريا انه قال اللذة خروج من الحالة الطبيعية وذلك لكون الادراك انما يحصل بانفعال للحاسة
يقتضيه تبدل الحال فاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقول المعترض يدل على انهم يقولون ان اللذة والالم هما الادراك

نفسه ويختلفان باختلاف متعلقيهما وهو الشهوة والنفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس
غير الادراك ومخالفة المصنف في ان تفرق الاتصال ليس بموجب للالم في الحقيقة انما كان لانه يقول التفرق يوجب سوء المزاج
الذي يقتضيه طبايع المفردات عند تفرقها فالسبب الذاتي هو طبايع المفردات والتفرق يقتضي زوال الاعتدال
الذي حصل من الكسر والانكسار فالتفرق ليس سببا بالذات الا لامر عدمي هو زوال الاعتدال والالم انما حصل
من سوء المزاج هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين المصري رحمه الله لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو
سوء المزاج يدل على خلاف ذلك اما قوله التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي ففيه نظر لان العدم لا يكون علة للموجود
والعدمي ربما يكون علة كعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك فانه علة لضد الاكوان الذي هو السكون وعدم الشبع علة
للحرص وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح للجوع وتفرق الاتصال في العضو الذي لا يكون فيه حس ويعرض له ضد او يكون
معه استمرار او يكون التفرق طبيعيا كما يحصل في المعتدي عند نفوذ الغذاء في اعضائه لا يكون مولما بل الالم عند
احساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعي وكلامه يدل على ذلك ولا شك في ان الحمى وهو سوء مزاج مولم وان لم
يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافي فهو اذن حد الالم واذا كان التحديد صحيحا فلا يكون
انعكاسه لفظيا فالرسم بالالم قوله نصير اقول قالوا الادراكات خمسة هي الحواس وزاد القاضي ابو بكر منها ادراك
الالم واللذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراكا والقول بان الابصار تاثير في الحدقة خاص
بالالم وليس بعيدا ان يكون في غيره على وجه آخر كما في الارادة فانها في العبد خلاف ما يثبته الله تعالى قال مسئلة الى قوله
وبعينها اقول القايلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروج عن العين الا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من
الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيرات لا يتشوش به وايضا
قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضا لزم انتقال الاعراض وايضا قالوا الشعاع من العين كيف يصل
الى السماء دفعة فان الحركة تحتاج الى زمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على شانيا لا شعاع فكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب
هاهنا وامتناع رؤية نصف السماء لشعاع الحدقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز
ان يضي نور سراج صغير هوا بيت كبير وجدرانه ولم يستبعد ذلك فذلك ايضا ليس بمستبعد واستدلوا على كون
الابصار بالشعاع باشتراط بكون المبصر في ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء جنس واحد لما كان لبعضه معينا في افادة
البعض وايضا كما يقع لشعاع الاجرام النيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله
بعينه كما تبين في كتب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضع طويل والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع فليطلب
من الصناعة المخصوصة به قال ومنهم الى قوله لا يرد عليه ذلك اقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس واصحابه وبينوا
السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيرا وابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون

فيه انطباع العظيم نفسه او مقداره بل قالوا بانطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يقتضي ادراك الشبح على
عظمه وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام التي فيه واما رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده يعني الابعاد فلعل
المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد ادراك الابعاد ولعل المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد ادراك الانعكاس ويحس لما
تعذر علينا ان نعبر عنه استبعدناه مع انا نرى النقاشين ينقشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر
فيها اعماق تلك الاجسام وابعاد ما بينها قال مسئلة الى قوله بجميع العاديات اقول القائلون بان ابصار الله للموجودات
غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار عند الشرايط المذكورة لامتناع ان يكون ابصاره بالآلة وان يحجبه عن شيء
واما المعتزلة والفلاسفة فيقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرايط بعد سلامة
الآلة وهي كون المبصر كثيفا وغير مفرط في الصغر ومحاذيا للآلة او في حكم المحاذاة وان لا يكون المتوسط بينهما شفافا ووقوع
الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وان يتعمد الابصار ذو آلة الابصار
دو آلة الابصار وان لا يقارنه ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري واما تعليل رؤية الكبير صغيرا
برؤية بعض اجزائه دون البعض فليس بشيء فان ذلك يقول من لا يعرف السبب فيه ومعارضة الشك في ذلك بالعاديات هو ان
يقال من المحتمل ان الشمس لا تطلع غدا وان الجبال الغايبة عنا صارت جواهر والبحار دما وامثال ذلك مع انا نجزم بعدمها
بسبب اجراء العادة كذلك هاهنا من المحتمل ان لا نبصر مع استجماع الشرايط لكنا نقطع بالابصار ولا نلتفت الى ذلك الاحتمال
لان العادة جارية بالابصار قال مسئلة الى قوله جهة وصوله اقول القايلون بالتموج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على
شكل والذي يتمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي كما فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جرم بسبب
القرع وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء
والهواء وايضا لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل يجوزونه في غيرهما كما يحس به في الاواني الصفر
وارتعاشها زمانا بسبب القرع واداؤها الصوت بعد القرع زمانا طويلا وايضا اذا احدث القرع على جسم مصمت لا مسام
له اصلا فان السامع يسمع الصوت من غير ان يصل من موضع القرع هواء الى صماخه بل يتادى التموج من ذلك الجسم الى الهواء
الذي يجاوره ومن الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب هيئة ما في الهواء يفيد الاحساس بجهة القرع وقال ابو البركات
البغدادي كان النفس تسمع الهواء المقروع في جهة القارع حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللمس لا يجري ههنا قال
مسئلة الى قوله الى اقسام الاعراض اقول الوجهان الاولان موجودان في اشياء لا تنتقض باحساس رايحة في السحرات
والوجه الثالث بعيد فان القوة لا تتعلق بغير محلها ولا تنتقل عن محلها قال احكام الاعراض الى قوله المحل الواحد بالشخص
اقول نفي الانتقال بمعنى الحصول في حيز بعد الحصول في غيره من الاحياز عن الاعراض لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا
يمكن ان يتخيله فضلا عن ان يدعيه والمطلوب هاهنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل آخر

فالحيز موضع الجسم والمحل موضع العرض الله اعلم ميرزا المغلى من الحيز والمحل

المحل وهو لم يتعرض لذلك اصلا وما اورده من الحجة مرتب مما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده
الشخصي الا بالمحل فيه والشيء المحتاج في وجوده الشخصي الى علة لا يمكن ان يحتاج الى علة مبهمة لان المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا
في الخارج لا يفيد وجودا في الخارج بالبديهة فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه يتحقق به وجوده الشخصي ويبطل
بتبدله ذلك الوجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه اما الشيء المحتاج في صفة غير الوجود الى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير
كالجسم المحتاج في التحيز لا في الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمتنع ان ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر يساوي الحيز الاول
في معنى الحيزية وهكذا اذا نعتبر ان كان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى احد افراد حصص
ذلك النوع لا بعينه ولذلك امكن انتقاله الى حيز آخر وايضا الوجود الشخصي الحاصل بسبب موجود معين يمكن ان يختلف
شرايط بحسب ازمنة مختلفة كالهيولى المحتاجة الى صورة لا بعينها وذلك غير ما نحن فيه قال مسئلة الى قوله تقدم تقريرها
اقول وجوبا لا انتهائها الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض بالبعض وقيام البعض الاخير بالجوهر والقايل بامكان
قيام العرض بالعرض معترف بان الانتهاء لا يمكن ان يكون الا الى الجوهر اما الخلاف في التوسيط هل يمكن ام لا وهو لم يتعرض
لذلك وما اورده في اصحاح القايلين بذلك ليس بصحيح لانه اقام الصفات فيها مقام الاعراض والصفة ما لا يعقل الا مع غيره
والعرض ما لا يوجد الا في غيره والعرض ما لا يوجد الا في غيره وقيام بعض الصفات ببعض لا يوجب قيام بعض الاعراض
ببعض اما اللونية فجنس للسوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون يقبض البصر واللون احق بان يكون
موصوفا وكونه قابضا للبصر اصح بان يكون صفة والجنس لا يكون عرضا قايما بالنوع ولا الجزء بالكل وايضا كون العرض حالا
في محله اضافة ولا وجود لها الا في العقل كما مر ولا يتسلسل بل ينقطع عند وقوف العقل عن الاعتبار وكونها لحلول انقضا
لا لحلول لا يقتضي وجود الحلول كما بيناه مرارا وجواب الجواب على ما مر غير مفيد ههنا والقايلون به يقولون كل عرض
حال في محل فانه يفيد صفة لمحله والسرعة تحصل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها فهو عرض للحركة لا للجسم والوصل
ان كانت عرضا موجودا العرض يحل فيه والنقط يصل للخط لا للجسم قال مسئلة الى قوله الصانع سبحانه وتعالى اقول
ابو الحسين البصري يدعي ان العلم بتنافي الاعراض كالسواد والبياض ضروري وقوله طريان الضد على المحل مشروط بعدم
الضد الاول دعوى مجردة لا يسلم القايل بان الضد ينتفي عند طريان ضده بل يقول عدم الضد الاول معلل بطريان الضد
على محله وترجيح احد القولين على الآخر محتاج الى دليل وقوله المعدم ان صدر عنه امر ما ثبت في الخارج امر وجودي
ايضا غير مسلم عنده فانه يقول تاثيره امر متجدد وذلك الامر ليس ايجاد معدوم بل هو اعدام موجود ما الدليل على
ان الاول ممكن وحده دون الثاني بل الممكن اذا حصل معه مرجح احد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجوديا كان او عدميا
وايضا كان الطرفان متساويين في النسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج الى انحصار الشرايط فيه مما ان الجوهر قابل
للعرض فقط وربما احتاج فاعله الى وجود شرط آخر فان الشمس فاعل الاضاءة ووجه الارض وشرط المحاذاة فانها الذي

وما لا يكون موجودا في الخارج



صار وجه الارض غير مضيء وان كان القابل والفاعل موجودين وباقي الكلام ظاهر قال مسئلة الى قوله هذا المحال اقول
يلزم من كون العرض الواحد حالا في محلين معنيان احدهما ان العرض الواحد حالا في محلين معينان احدهما ان العرض الواحد
الحال في محل هو بعينه حال في الاخر والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين صار باجتماعهما محلا واحدا له والاول
باطل لا بما قاله فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا
على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة مما لا
يدفعه احد والدليل على بطلانه ان العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو امكن حلوله في محلين ثبت استغناؤه
بكل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما ومستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم يحتج على امتناعه
والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث لمجموع الاضلاع
الثلثة المحيط بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء وابو هاشم انما قال بقيام التاليف الواحد بجوهرين لان عدم انفكاك
المولف منهما دون المجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل واحد منهما ذلك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوقهما
لان التاليف لو قام بثلثة يلزم من عدم ازيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى
الباقيان مولفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود قوله بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين جواب لابي هاشم انه احاله
صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بان يلصق احدهما بالآخر اولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في محلين قال اما
الاجسام الى قوله وهو قول جمهور الفلاسفة اقول اطلاق اسم المقوم على الاجزاء مخالف للعرف فان المقوم يقال للجزء
الذاتي والجزء لا يحمل على الكل والذي يصير الشيء المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كذلك والقول
المردود هو الذي نسبه في ساير كتبه الى محمد الشهرستاني فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالمناهج والبيانات قال اما
وجود الى قوله فهو المطلوب اقول قوله ان النقط بالاتفاق امر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله بانه
الشيء عدم فلا يكون وجوديا والنقط عند من يقول بها نهاية الخط فاذن هذا اتفاق من غير تراضي الخصمين ولو قال بدل
ذلك باعتراف القايلين بها لكان اصوب قوله وان كانت عرضا محلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها ايضا غير مسلم
عند مخالفيه فانهم يقسمون الاعراض الى السارية في محالها والى غير السارية ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون ان غير
السارية لا يجب انقسامها بانقسام محالها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف
قطر يمر بمركز الكرة وبموضع التماس والا فاذا ماست الكرة سطحا آخر مستويا بالطرف الآخر من ذلك القطر ومرت
دائرة عظيمة بنقطتي التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين الى اربع قسي اثنتان مماستان للسطح واثنتان غير
مماستين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب
كون النقطة منقسمة على ما مر قال الثاني الحركة لا وجود الى قوله فهو الجوهر الفرد اقول مخالفه يقول الحركة لا وجود



لما الان في الماضي او في المستقبل واما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه
حركة لان كل حركة في زمان وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير لا تحتمل الانقسام لانها لو كانت الفصول المشتركة
اجزاء للمقادير التي هي فصولها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام
هذا خلف فاذن الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبنى عليه بيانه والمخالف لا يسلم ان الماضي من الحركة
كان موجودا في آن حاضرا انما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي
الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير
قار الذات قال الثالث الى قوله باسرها بالفعل اقول كما ان المسافة تنقسم الى اجزاء الى حد يقف عنده فكذلك
زمان الحركة والمفاصل ليست غير متناهية الا بالعرض لذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة يكون في الفرض قابلا
لاجزاء بعينها فان كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها قوله في ابطال وجه ثانيا
يقبل القسمة ان القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة ممكن في العقل وفي الوجه
الثالث ادعاء الضرورة بان احد المائين الموجودين قبل القسمة ليس هو عين الثاني مشتمل على دعوى نفي القسمة مع
فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شيء بعد القسمة غير الاتصال وحدوث
شيء غير الانفصال وذلك محسوس فضلا عن ان يكون باطلا بالبديهة وفي الوجه الثالث ان الاجزاء المفروضة تستتبع
الخواص ليس بشيء لان تغاير الخواص اللازم من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض قال
اصحوا الى قوله غير منقسمة اقول انما حكم فيما مضى بنفي السطوح والنقط واجابهم هنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى
تغاير الجهات وللقائل ان يقول الجهات المتغايرة ان كانت عدمية فلا تمايز بينها على قولك وان كانت وجودية وكانت جواهر
عاد الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت اعراضا وكانت حالة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وان كانت
حالة فيها اوجب تغايرها انقسام الجواهر لتمايزها وكون المركز محاذيا لجملة اجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع لكون ما
يتعلق به تلك المحاذيات المتكثرة واحدا وكون ما يتعلق به المماسات غير واحد فان تماس ما يماسه من جهة لا يقع على
موضع تماس ما يماسه من جهة ~~لا يقع على موضع تماس ما يماسه من جهة~~ اخرى ولذلك يلزم التغاير هاهنا ولم يلزم في
المركز قال ومنهم الى قوله والمورد هو الجسم اقول القول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه
ابن سينا ولا مما اختص به بل قال به جميع الفلاسفة والتحيز لا يقول به الا بعض المتكلمين وهو صفة لما هو بشرط
الوجود وليس لها في الصورة شيء ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان القائل لهما ليس بمتصل ولا منفصل
ولا بواحد ولا متعدد وكل ما هو جسم فاما متصل واما واحد او متعدد فاذن لا شيء مما هو قابل لهما بجسم وقد سموا القابل
بالهيولى والاتصال او الوحدة هو الصورة هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد اما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجواهر

ويعرض لها التاليف فيصير جسما قال مسلم الى قوله لهذه الصفات اقول هذا مذهب غير معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء
التي تتركب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد انها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فيتساوى الاجسام في التحيز وتباينها في
هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التحيز صفة للجسم وقد قال المصنف في مسئلة تماثل الاجسام ان الحصول في
الحيز حكم من احكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم فاذن الاشتراك في التحيز والتباين في الاجزاء لا يدل
على امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الاجزاء قال والنظر الثاني في العوارض الى قوله هو النور والظلمة اقول صاحب الملل
والنحل نقل عن ثالس الملطي انه قال ان المبدا الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث
من كل صورة موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الاول في ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ومصور العالم ان صور
المعدومات في ذات المبدا الاول هو الماء ثم ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض
ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من
الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه وفي الاخير قال وفي التورية
في السفر الاول جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر اليه نظر الهيبة الى آخره ثم قال وكان ثالس الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة
النبوية قال والماء على القول الثاني يشبه الشيء بالماء الذي عليه العرش وكان عرشه على الماء واما انكسمانس الملطي
فقد نقل عنه مذهبه في التوحيد وخلق الاشياء ثم قال في الاخير ونقل عنه ايضا ان اول الاوائل من المبدعات هو الهواء
وذكر ما ذكره المصنف وفي الاخير قال وهو ايضا من مشكوة النبوة قال وحكى فلوطرخيس ان ابرقليس زعم ان الاشياء انما استخرجت
بالبحث وجوهر البحث هو نظر عقلي يشغله في الجوهر الكلي واما انكساغورس فقد نقل عنه ان مبدا الموجودات متشابه
الاجزاء وهي اجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل قال وهو اول من قال بالكمون والظهور وهم يسئل القول بالخليط
منه وانباذقلس بعده ايضا قال بالكمون والظهور مع قوله بالعناصر الاربعة هذا ما اورده صاحب الملل والنحل ويدل على ان في
بعض هذه النقول شكا واسناد ملة التورية فيه نظر وقال المصنف في بعض مصنفاته ان ذيمقراطيس قال ان البسايط التي
يتالف منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفاء في الفن الثالث من الطبيعيات انهم قالوا انها غير متخالفة الا بالشكل
وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال
المجسمات الخمسة المذكورة في محسنات اقليدس هي اشكال الفلك والعناصر وبالجملة نقل عنهم اختلافات لا فائدة في
ذكرها قال الفرقة الثانية الى قوله من التعلق بالهيولى اقول قد مر ان الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب
الملل والنحل ان المنقول عن غاذيمون الذي قيل انه شيث بن آدم انه قال المبادي الاول خمسة البارئ تعالى والنفس
والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات وبعض هذه الاسولة والاجوبة كانها كلام هؤلاء المتاخرين وانما اورد هذا
المذهب في القسم الثاني اعني قول الذين قالوا اصل الاجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديم وذكر منه قوله باعم من ذلك وهو

الهواء

ابرقليطس

قديمة وذلك منه قولهم بانه من ذلك وهو ان اصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الحكماء ما لك الغرض الثالث الى قوله ان مبدا
الاقسام الوحدات اقول نقل عنه ان الواحد ينقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير وهي التي لا يقابلها الكثرة وهو المبدا
الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدا الكثرة وليست بداخلة فيها بل يقابلها الكثرة ثم تتالف منها الاعداد وهي مبادي
الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبايعها لاختلاف الاعداد بخواصها وفي شرح ما ذكروا طول ليس فيه زيادة فايدة
قال واما القسم الرابع الى قوله وهما باتيان ازلا وابدا اقول هذه الحجة ما اوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة
التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على اربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
حادث والدعاوي الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق
العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وكان من الواجب على مصنف الكتاب ان يبين ماهية الازلي فيتعين
معنى قوله لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما كذا واما كذا وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار
وجوده في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا يكون ازلية على اي تفسير للازل
كما ذكره في ابطال القسم الاول في الوجه الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي لا اول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض
على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة قبلها حركة لا الى اول وجواب عن ذلك بان ماهية الحركة بحسب نوعها
مركبة من امر منقض ومن امر حاصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلي منافية لهذا المعنى ليس لمعتقد
ان النوع باق مع الامور المتقضية والامور الحاصلة وهو لم يورد حجة على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهية الحركة
يمكن ان توصف بالدوام واشخاصها لا يمكن ومن ذلك يتبين ان التركب من امر منقض ومن امر حاصل يرجع الى اشخاصها لا الى
نوعها فاذن نوعها لا ينافي الازلية ويلزم منه امر وذلك لانه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز اخر ملتبس التفسير
الحصول وحده بل يجب ان يقترن به معنى بعدية الحصول السابق وهي امر اضافي والاضافات عنده غير ثبوتية وقد اطلق
القول بوجود الحركة فيلزم ان يكون احد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها على الاطلاق صحيحا اما قوله في الوجه
الثاني من بيان امتناع كون الحركة ازلية ان كل الحركات محتاج الى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح
من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قيد الموجد بالمختار ليتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة
لكن لو سلم له هذا الحكم في كل واحدة من الحركات اما المجموع او النوع فلم يثبت كونهما متخلفا عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة
بالتخلف على كون الموجد مختارا وقد احال في الجواب ببيان امتناع كون الموجد موجبا ويكون كل سابق شرطا للحصول
اللاحق الى باب اثبات القادر وفي ذلك الباب لم يرد على قوله واما حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قبل ذلك في
المسئلة التي ذكرها ان مدبر العالم واجب الوجود هكذا قال لما حدوث السابق لم يكن القدم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق
وعند فنائه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية صفة حادثة ولا بد له من مؤثر فان كان هو الحادث الذي عدم الان لزم

تعليل الوجود بالعدم وهو محال فيقال له لا نجوز ان يكون عدم السابق بعد وجوده شرطا في وجود اللاحق ولا يلزم
من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس
وعدم الاستواء شرط في انصباغ الثوب من الصبغ واما قوله في الوجه الاول في ابطال القسم الثالث بامتناع كون الجسم
في الازل ساكنا ان صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد مر بيان استحالتها في الازل فيقال له قد
مر امكان استمرار نوع الحركة في الازل واذا كان كذلك فقد بطل اصل هذا الدليل وايضا امتناع الحركة لا يكون
لذاتها وهو عدمي والعدمي عنده لا يكون علة ولا معلولا ولا مضافا اذ الاضافة عدمية عنده ايضا فلا يكون لازما
لما هو وهو ان اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول واشار الى ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعلل
واما قوله في الجواب ان مماسة الجسم او مباينته لجسم اخر وصف وجودي لانه نقيض اللامماسة فيقول عليه قد مر الكلام
على هذا التعبير وايضا المماسة والمباينة اضافتان وعندك لا شيء من الاضافيات بموجود وايضا السكون لو كان اضافيا
فلا يصح تفسيره بالاضافيات وقوله في الوجه الثاني ان السكون ان كان ازليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر
موجب والموجب ان لم يكن تاثيره موقوفا على شرط امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط وذلك الشرط ان كان واجبا
امتنع زوال السكون وان كان ممكنا عاد التقسيم فيقال له لا يتقسم لم لا يتم هذا العد لتسليم كون السكون ثبوتيا الا بعد
بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط اخر قبله لا الى اول ولم يوجد ذلك البيان في كلامك وقوله من اراد تعميم
الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الاجسام ليس بوارد لان الدليل ان صح دل على امتناع وجود ما لا ينفك اما عن الحركة
او عن السكون سواء كان ذلك شيئا واحدا او اشياء متماثلة او مختلفة ولو ثبت امتناع الاتصاف بهما ازلا لشيء واحد
لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان واما قوله في الوجه الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم ازلا
لو كان القول بانه ممتنع الوجود في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بد انه لا مكان لحدوث العالم لكن ازليته
مع فرض الحدوث محال مغالطة لانه زاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة وكان من الصواب ان يقول
الامكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان وانما يمتنع وجود العالم ازلا مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار
او لغير ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق عدم الجسم على وجوده
يقتضي قدم الزمان ان ذلك كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه لانه يقول التقدم
والتاخر يلحقان الزمان لذاته وغيره به فتقدم العدم على الوجود يحتاج الى زمان يقعان فيه لعدم دخول
الزمان المقتضي للتقدم والتاخر في مفهومهما واما بعض اجزاء الزمان فيتقدم على البعض الاخر لاجل مفهوميهما
وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا بانا اذا
فرضنا جوهرين متماسين علمنا السكون ببقائهما على ذلك الوجه وبالحركة زوالها عنه تفسير جديد للحركة والسكون

اذا تحركت

بما لا يفيد فان ذلك القول يقتضي ان الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا وايضا ان الجسم كانت اجزاؤه ساكنة
لبقائها على المماسة وايضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن ان يكون معه جسم اخر فلا يكون متحركا
ولا ساكنا وان كانت اجزاؤه متحركة وساكنة وحينئذ بطل اصل الدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول
في الحيز قوله في تحقيق مكان العالم انه اما ان يكون معدوما او موجودا ثم اعترض بان الحيز لو كان عدميا كان
الموجود في المعدوم وادعى ان ذلك محال ولم يات فيه بحجة ولعله قال لان ذلك يخيل انه قول يكون الموجود
معدوما وذلك محال واعترض ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو امر عدمي وليس ذلك بممتنع وقد
وقع ههنا في النسخ التي وقعت الينا ترك وهو ذكر امتناع كون المكان حالا في متحيز وكانه قال يمتنع ان يكون ذلك
المتحيز غير العالم لانه حينئذ لا يجوز ان يكون داخلا لامتناع كون المكان داخل المتمكن ولا يجوز ان يكون خارجا
لان خارج العالم لا متحيز ويمتنع ان يكون ذلك المتحيز هو العالم لاقتضائه الدور فان العالم يكون فيه وهو في العالم وجوابه
ان الدور يلزم لو كانت لفظة في بمعنى واحد لكنها ههنا يدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدور
وقوله لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود اجسام لا نهاية لها ليس بصحيح لان اللازم
منه اما الانتهاء الى جسم لا يصح عليه الحركة او وجود اجسام لا نهاية لها قال اما الفلاسفة فيقولون انه تعالى فاعل
مختار ان شاء الله تعالى اقول اما التشكيك الاول بان احداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح احد المتساويين عليه
على الاخر من غير مرجح والجواب بانه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص تحيز المتميز بجانب دون
جانب فغير مفيد لان الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك موجود وليس بمعلوم اما في الامور العدمية فلا يمكن
ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بان ارادة الله تعالى تتعلق باحد الوقتين تعلقا واختصاصا من غير احتياج الى مرجح
دعوى مجردة عن الحجة والاعتراض عليه بان القول بالترجيح يستدعي وجود الاوقات صحيح والجواب ان الامتياز
هناك كما لا يقتضي ان يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون لهما وقت ليس بجواب
عنه وقد مر الكلام في كون الوقتين غير مختصين الى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب
الصحيح ان يقال الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك
غير مقبولة انما يبتدي وجود الزمان اصلا واما التشكيك الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة يسبقه ويكون محله
لامكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة يسبقها والجواب عنه بان الامكان غير وجودي وايضا المادة ممكنة
فيلزم ان يقوم امكانها بمادة اخرى ليس بوارد لان الامكان الذي محله الماهية غير الامكان الذي محله المادة فان
الاول منهما امر عقلي يعقل عند انتساب الماهية الى وجودها والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد
وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محل لانه عندهم عرض موجود من جنس الكيف والجواب

ح اوان وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان صح

الصحيح ان الامور الابداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها وامكانها انما يعقل عند وجودها وهو صفة لها
التي لا توجد قبل وجودها واما التشكيك الثالث بان سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث
والجواب بان السابق ليس ثبوتيا ايضا ليس بمفيد لانه يعترفون بان ذلك السبق ذهني يلزم من توهم العدم السابق
الا انه موجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع
بان فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال فلم يجب عنه الا بقوله انا سنبين ان
الفاعل مختار والجواب الصحيح على راي بعض المتكلمين ان الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى راي الاخير
هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك هو نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال فهذا ما
اورده المصنف والكلام فيه وعليه في هذا الباب وبقي علينا ان نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسئلة الحدوث
الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسئلة يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوي الاربع
المذكورة وهي امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم اذكر ما عندي
فيه فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا
واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث
الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين
~~ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدئة من الآن مثلا ذاهبة وعورض بمعلومات~~
~~الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث~~ تارة مبتدئة
في الماضي وتارة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي واطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان
يجعل المبدآن واحدا ولما في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال تساويهما والا لكان وجود الحوادث التي
في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة
على المبتدئة من الآن لان ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدئة
~~الآن ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون من السنة الماضية~~ في جانب الماضي انقص
من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائه قبل انتهاء المبتدئة من الآن ويكون الانقص متناهيا
والزائد عليه بمقدار متناه متناهيا فيكون متناهيا واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون
بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم
التطبيق فيهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة
والنقصان انما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم

اي المتطابقين اي لو كان الناقص زائدا على نفسه زائدا على الزائد لكان زائدا على ايضا صح

في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدية من الآن تارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان
بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في
الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق
الزايدة عليها بعدد متناه متناهية ايضا ولما تبين امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي وتبين بها امتناع
وجود حوادث لها اول ينتهي اليه وهو سكون ازلي فقد تبين امتناع وجود ما لا يخلو الاجسام عنها في الازل وتبين منه امتناع
وجود الجسم في الازل واذن تقدم هذا الدليل سقوط ما اعترض به عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم نظر
الجمهور فهذا ما عندي فيه واعود الى النظر فيما في الكتاب قال مسئلة الى قوله على التساوي في المدومات اقول لما حد
على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بالا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على بما ثلة فالمحلما
~~اذا اجمعت على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بالا وقوع القسمة فيه ولذلك الناس الكل على بما ثلة~~ في حد واحد
وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها
لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد وذكروا ان تقي الدين العجالي ايضا ذهب الى تخالف الاجسام
وانا ما رايته كلاما له واما قاله الجمهور قال مسئلة الى قوله غير باقية اقول هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم انه
قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة في بقاء
الاجسام ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما مر ذكره في باب السفسطة وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من
المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا ابتغى بطريان الضد ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم
ان الاجسام تبقى عند القيامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض قال مسئلة الى قوله الاثنين اقول
لما الزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي لزم القول بتداخل الجواهر والدليل
الذي ذكره المصنف عام في الاجسام والاعراض والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو
بديهة العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد واما في الاعراض فموضع نظر لان القائلين بوجود الفصول
جوزوا اجتماع النقط في محل واحد مطلقا واجتماع الخطوط لا في جهة الطول واجتماع السطوح لا في جهة الطول والعرض
قال مسئلة الى قوله في الاصل اقول نقل هذا عن ابي الحسن الاشعري وقيل لم يكن مراده ما فهم من قوله اما ان الهوا
الا لون له ولا طعم لعدم الاحساس به نعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى
الى السفسطة وادعوا ان ابا الحسن قاس اللون على الكون في انه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون
فبنا على منع المصنف هذا القياس بخلو الجسم عن اللون والكون عن الجامع وايضا اتفق العرفيان على ابا الحسن والمعتزلة
على امتناع خلو الجسم من الاعراض التي هي قارة في الجنس كالالوان لا التي هي غير قارة كالاصوات بعد اتصافها بها اما
الاشعري فلا اجراء العادة بخلق امثالها عقيب زوالها واما المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضد عليها
فقاس ابو الحسن ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف
قياسا عليه ومنع المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان
الضد قبل الاتصاف ليس هكذا فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف
الى خالفنا الاتفاق قال مسئلة الى قوله كلا ما عند الاول اقول الفلاسفة لا يكونون كون الاجسام مرئية بل انما يقولون
الاجسام مرئية بتوسط الالوان والاضواء وليست مرئية بذاتها من غير توسطها والاشاعرة يقولون
عند اثبات الرؤية في الله سبحانه ان مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا وصاحب الكتاب بين في الدليل
الاول ان المرئي هو الجوهر مع التاليف ثم ذهب في المنع الى تجويز كون التاليف هو المرئي والاصوب ان يقول كون الجوهر
مع التاليف القايم به مرئيا لا يقتضي كون جزء الذي هو الجوهر مرئيا وبين ان جوابهم الذي اجابوا به اشتمال الدليل
غيره وهو ان المراى يرى حاصلا في الحيز فليس بعرض فان الدليل الاول هو ان المرئي يرى طويلا فليس بعرض
وبيانه صحيح نظرا فان الدليلين ضعيف قال مسئلة الى قوله كذا ههنا اقول اذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها
رفعا مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت الصفائح معها وذلك مما يستعمله اهل الحيل في مقاصدهم اذا مالت
الى جانب ارتفع البعض الذي مال لبعض الاخر ودخل الهواء في الوسط واما الجسم المنتقل من مكان الى مكان فيلزم
المحال الذي ذكرتموه لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بهما وهما عبارتان
عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شيء منه وذلك انما يقع في الاجسام الرقيقة القوام كالهواء فاذا
تحرك الجسم من مكان الى مكان تكاثف الاجسام التي في الجهة المنتقل اليها وتخلخلت التي في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي
بين جسمين متقدر وان لم يتقدر فان بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وان لم يكن هناك فارض ولا فرض
خلاء فرض قطر العالم اكبر او اصغر مما هو الان قالوا ولولا ضرورة الخلاء لما بقي الماء في الهواء معلقا في سر
الماء ولما تحرك الى فوق في الالة مثل الالة التي تجذب بها البول من صاحب اسر البول وتسمى بالزراقة وغيرهما من الات
اصحاب الحيل والمناقض بالمصاص لا تتمشى مع امكان التخلخل والتكاثف قال تنبيه الى قوله معلوم الفساد اقول
المسئلة التي اوردها ههنا تستعمل في نفي الخلاء وفي اثبات الميل عن الاعتماد فيقولون الحركة في الخلاء تقع
في زمان لا محالة وفي الماء ستقع في زمان اطول لكون قوام الماء معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد والتنقص
فاذا فرض جسم ارق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة الزمانين وجب ان يكون الحركة فيه
في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فاذن الخلاء ممتنع الوجود وانا

اثبات الميل يقولون الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع ميل مفروض زمانا اقل منه لكن الزمان لمعاوقه
الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميله الى الميل المفروض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي
الميل المفروض كان زمان حركته مساويا لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هذا خلف فاذا الجسم
لا يخلو عن ميل وهو المطلوب قالوا وليس لقائل ان يقول الحركة مع عدم الميل تقع لا في زمان والزمان متوزع على الحركة
بحسب رقة القوام وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة يكون قبل
قطع تمامها وهذا ما يقولون في هذا الموضع واعترض الشيخ ابو البركات عليه بان قال لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها
كان فضل زمان الحركة في الملا على الحركة في الخلا ومع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل القليل والكثير ويكون
زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم منه ان يكون
زمان حركة الجسم ذي القوام او الميل مساويا لزمان حركة عديمهما واجيب عنه بان الحركة تستحيل ان توجد الا في حد ما
من السرعة والبطوء وزمانا السريع والبطيء مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط
تستحيل ان يتعين لها زمان فان كل زمان يتعين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وحينئذ كانت مع حد من السرعة
والبطوء وفرضت مجردة عنهما هذا خلف هذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب جواب سوال وتقريره ان هذه الحركة في
الملاء الذي نسبة رقته الى رقة الملا كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملا اما ان تقع في زمان او لا في زمان لكن
يستحيل ان تقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في الملاء الذي هو ارق من ذلك الملا اسرع من الحركة في الخلاء والعادم
يجب ان يحمل الزمان الاكثر وعلى هذا التقدير يحمله اقل هذا خلف فاذن تلك الحركة تقع لا في زمان وذلك انما لم يكن اذا لم
يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعايق وذلك معلوم الفساد ويلزم منه ما ذكره ابو البركات بعينه قال مسلم الى قوله
فيكون محالا اقول هذا دليل اورده الحكما في هذا الموضع فقالوا لو كانت الابعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة
اذ يجب ان ينتقل الخط الموازي لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة الى المسامتة فيكون للمسامتة اول ووجب
ان يكون لها اول لما ذكره المصنف فاذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنع الوقوع لكنها موجودة فاذن البعد غير
المتناهي ممتنع الوجود وفيه نظر لان الامور الواقعة في الزمان انما يكون لها اول اذا كان هو مبدا ذلك الزمان كالحركة فان مبداها
هو الان الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعده وكل ان بعد ذلك الان فان الحركة قد عبر منها جزء حتى وصلت اليه وذلك
الجزء يقبل القسمة الى ما لا نهاية له كذلك مسامتة الخط للخط بعد الموازاة فانها تقع في زمان بخلاف مسامتة الخط للنقطة
الواقعة في ان فمبدا المسامتة يكون الموازاة وكل ان بعد ذلك الان يكون الخط فيه مسامتا لبعد ان عبر من المسامتة في
ينقسم الى ما لا نهاية له زمانه نحو ذلك ان المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط ولا تناهيه قال اصح الحكم الى
قوله وحكم الوهم غير مقبول اقول المتكلمون سلموا احيازا غير متناهية ولم يزعموا انها تقديرية بل زعموا ان التمايز فيها

في الخلا م

الرابع

فيها تقديري وذلك هو القول بالخلا الذي يشغله الاجسام ويكون مكانا لها واحيازا لها واما قوله الطرف الذي يلي الفلك
الثاني غير الذي يلي الحيز فيقولون في جوابه ان هذا التباين في الفلكين وهما وجوديان وفي الخلا الذي يليهما تقديري متوهم بالقياس
اليهما ولولاهما لم يكن شي اصلا والحكما القايلون بان الامكنة سطوح الحاويات يقولون هذه الاحياز والجهة والحكم بوجودها في
الخارج كاذب وما لا وجود له اصلا لا يكون فيه امتياز اصلا قال مسلم الى قوله فاذن عدم الجسم محال اقول انه استدل على
دعواه بكون العالم ممكنا لذاته واورد من جانب الفلاسفة دلايل يرجع كلها الى انه واجب بغيره وليس بين الامرين منافاة
يقتضي مخالفتها اما في الدليل الاول فظاهر انه اسند امتناع عدمه الى موثره الموجب واما في الدليل الثاني فبين امتناع
عدم الزمان المقيد بكونه بعد وجوده وذلك لا يدل على امتناعه لذاته واما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان
الذاتي وبين الامكان بمعنى الاستعداد كما بيناه فيما مر لان الامكان الثاني يقتضي الاحتياج الى الدون الاول ولم يدع احد الخصمين
ذلك الامكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته انما يكون عند من يقول باحتياج المنعدم الى المادة السابقة
فقد تبين ان الدلايل التي اوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف ما ادعاه قال واصح المتكلمون الى قوله
وجب عدم الاخر اقول مذهب الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفنا واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي
بجواز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من حيث ان الله تعالى لا يخلق الاعراض
التي يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الالوان وقال في بعض
المواضع ان الفاعل المختار يفني من غير واسطة ومثله قال محمود الخياط وقال في موضع اخر ان الجوهر يحتاج الى نوع
من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم
اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى
وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفنا وهو عرض يفني جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق
لكل جوهر فناء اخر والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول المصنف في الاعدام انه باطل
لانه لا فرق بين ان يقال فعل العدم او ليس بشي وذلك ان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بان لم يفعل حكم
بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شي عن الفاعل والقول بان فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره
عن فاعل وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الاخر وقوله في الجواب ان الاعدام
في الشرط ليس بجواب انما هو زيادة الاشكال وتاكيد لقول من يقول الاعدام غير ممكن الا بطريان الضد او انتفاء
الشرط وهو مذهب اكثر المتكلمين كما مر ذكره واما ابطال الاعدام بطريان الضد بجواب الوهم الاول وهو التزام الدور
كما ذكره وهو ان عدم الباقي معلول الحادث وقولهم ان الحادث لا يكون اقوى من الباقي بكونه متعلق السبب لان الباقي
حال البقاء ايضا متعلق السبب ليس بصحيح لان الباقي عند قدما المتكلمين مستغن عن السبب واما عند القايلين



بلا ص

لم ينفعل البتة

هذا يقتضي ان م

بانه محتاج الى السبب سبق فجوابه ان الموجد اقوى من المبقى لان الايجاد اعطاء الوجود الذى لم يكن اصلا والتبقيه حفظ الوجود
الحاصل والكون اقوى بترجح الحادث وينعدم المرجوح وايراد الاعتراض بان الحادث لو عدم بسبب الباقى حال الحدوث
لكان موجودا معدوما معا وهو محال والباقى لو عدم بسبب الحادث ما لزم محال والجواب بان الباقى يمنع الحادث
عن ان يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس بمرضى فان الباقى لو كان بحيث يمنع لكان اقوى وليس كذلك والاعتراض
بتجويز كون الحادث اكثر عددا من الباقى والجواب بامتناع اجتماع المثلين ليس مما يذهب اليه وهم وجواب الوجه
الثالث من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السوا بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا
نعرف لميته فليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث اقوى لترجح الموجد على المبقى واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء
الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذى
هو المحل شرطا فى ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز
الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضى انعدام المشروط به وبيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضى انعدام
المشروط وهم وبيان المصنف كون العرض شرطا فى الاعدام بان العرض شرطا فى الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر
يمتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هو لاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزام
الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه
فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى حيز فلا
يلزم منه الدور وجواب المصنف بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج
فى وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى شىء الاخر محال لكنه من غير احتياج
احدهما الى الاخر او الى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهى لا تقتضى امتناع الانفكاك
فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما تحتاج فى الوجود الى ذات الاخر
لا الى اضافة ومعلولى علة واحدة تحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس فيها عدم الاحتياج غير لزوم الدور واما
قوله فى اول الاشتغال بالجواب عن الثلثة الاولى ما تقدم فى مسئلة الحدوث فتلك الثلثة هى التى اوردها من جانب
الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى مادة فلا عدة
وقد مر الكلام فيها قال تقسيم الاجسام الى قوله فى كتبنا الكلامية والحكمية اقول انما اتى الفلاسفة اثبات الجهات
ومحددها على القول بتناهى الابعاد فالوا لما كانت الابعاد متناهية فالاشارة الحسية لا يمكن ان يذهب الى غير النهاية
ولا المتحرك القاصد جهة ولوجوب كون المشار اليه بالحس موجودا يكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للاشارة
فاما ان يكون حسيا او جسمانيا ولا يجوز ان يكون الجهة جسما لان كل جسم قابل للتجزية ولا شىء من الجهة بقابل لها فاذن

فاذن الجهة جسمانية غير قابلة القسمة وكل جسم تشتمل على ما اخذين ضرورة والجسم الذى يتحدد به الجهة لا يجوز ان يتركب من اجزاء
مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات متقدمة على اجزائها ام عليها فاذن المحدد يكون بسيطا فى نفسه متشابها فى
شكله ولا متشابه فى الشكل غير الكرة فاذن هو كرة ولا يمكن ان يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه فى التعلق بما هو خارج عنه
الى الجهة المتقدمة عليها فاذن يحدد ما هو داخل فيه ولا يتميز بما هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالمركز او بالمحيط فاذن
يتحدد به جهتان هما ما خذا امتداد واحد لا غير وهما العلو والسفل وما عداهما لا يكون متميزا بالطبع بل ان كان فيها
امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال ولبساطة المحدد يمكن ان يتبين بما قلناه ان كان بيانها بامتناع الخرق عليه ايضا كما ذكره
واما بيان وجوب الحركة فى المحدد فلا يتاتى الا بمقدمتين احديهما ان الجسم لا يخلو عن ميل وثانيهما ان الجسم البسيط
يمتنع ان يكون فيه ميلان مختلفا الجهة ويمتنع ان يتحرك المحدد حركة غير المستديرة فاذن فيها ميل مستدير ولا عائق لها
لان العائق عن الحركة يجب ان يكون ذا ميل فى جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة اخرى وكل ميل بلا عائق يقتضى
حركة فاذن المحدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لا بد منها فى بيان ما قصد بيانه وعلى كل مقدمة كلام لم يشر
الى شىء من ذلك فاعرضنا عنه اقتداء به لئلا يكون خائضين فى غير ما قصدناه قال واما العناصر الى قوله رطبا
اقول الحكماء لا يزعمون ان حرارة النار مقتضاة حركة الفلك بل انما قالوا انها مقتضاة صورتها وهى ذاتية وما يفيده الفلك
بل انما قالوا انها مقتضاة صورتها او يكون غريبا وانما نقل ذلك عن قول الكندى وامثاله وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلا عنه وقال
انه كان شديد التذبذب وكذلك القول فى تعليل برودة الارض وكثافتها ببعدها من الفلك واما قوله هذا الكلام يقتضى ان
يكون الارض ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم ايضا فيه نظر فانهم لم يعللوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بان الارض
ليست ابرد من الماء انما قالوا الماء ابرد عند الحس وحيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بان الارض ابرد فى نفسها
لكونها اكثف وقلة الاحساس بها لعدم نفوذها فى المسام للكثافة ايضا واما الرطوبة فان كانت مفسرة بسهولة قبول
الاشكال كان النقض بالنار واردا عليهم وان كانت سهولة القبول محمولة عليها الا ان المحمول ربما يكون اعم والحق ان النار
تخفف وليس بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود فى الماء قال ثم زعموا الى قوله اصحاب الاكسير اقول عبارة
ابن سينا هكذا او قد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها شيئا لم يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجد مياه جارية تشرب
حجارة صلدة والظاهر منه ان اصحاب الاكسير يحلون الاجسام الصلبة مياها واما عكسه فتفعله الطبيعة فان كثيرا من مياه
العيون تنعقد حجارة صلبة قال واما المركبات المعولة فى الجواهر الجسمانية اقول المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة
المعلول للعلة الا قوم قليل منهم فان الاشاعرة يقولون لا مؤثر الا الله وان كان خطاؤهم يلزمونهم القول بوجود صفات الله
تعالى واكثر القائلين بالعلة والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضى محالا وهو تحصيل الحاصل اما الحكماء
فيقولون بذلك وههنا يكون قولهم حجة عليهم ولذلك اسنده الى خصومهم اعنى المتكلمين وجوابه عن قولهم الكاسر هو الصورة

انما معلولات للذات وهى واجبة مقارنتها لعلتها

والمنكسر هو الكيفية بان الصورة تنكسر بواسطة الكيفية فيعود الجمد وهو صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة مع
الكيفية كان مجموعهما لا يمكن ان يكون كاسرا ومنكسرا في حالة واحدة كما لم يكن في الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفية
والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه
محال قال الجواهر الروحانية وهي التي لا يكون متحيزة ولا حالة في المتحيز وقد عرفت ان الفلاسفة هم القايلون بها
وعرفت اقسامها فنقول اما الهيولى فقد سبق الكلام عليها واما الارواح البشرية فسياتي القول فيها واما النفوس الفلكية
والعقول وهي الملايكة فقد تكلمنا على ادلتهم في اثباتها اقول بانها القايلين بالجواهر التي لا تكون متحيزة ولا حالة فيه هم
الفلاسفة فيه نظر لان ابا القاسم البلخي من المعتزلة واتباعه ذكروا ان الانسان جوهر ليس له صفة التحيز وايراد الهيولى
ههنا على انها من الجواهر الروحانية ليس بمرضي عند القايلين بها واما النفوس الناطقة والعقول فلم يتكلم الا ههنا
في هذا الكتاب ما يدل على اثباتها انما اورد حكايات الجزئيات فيها فقط وذكرها عند قسم الجوهر على راي الفلاسفة باسمائها
فقط قال القول في الملايكة الى قوله كان الامر بالعكس والله اعلم بحقايق الامور اقول نقل عن المعتزلة انهم قالوا الملايكة
والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملايكة واما الذين
لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملايكة
وتارة في الجن وما نقله المصنف ظاهر قال خاتمة الى قوله فالمفهوم من هذا الوجود اقول الحجة الاولى التي اوردها المتكلمون
انما تقوم على عدم ثبوت تعين كلي يشترك فيه التعينات ولو كان كذلك لكان ماهية التعين مشتركا فيها فلم يكن تعينا والمراد
ههنا من التعين ما به المغايرة بين المثلين وهو لا يكون مشتركا وانما يطلق بالاشتراك على افراد التعينات التعين او ما به المغايرة
فلا عرضيا ويمتاز كل واحد منها عن الاخر بنفسه لا بتعين اخر فلا يلزم من ذلك ان يكون للتعين تعين والحجة الثانية القايلة
بان التعين لو كان ثبوتيا لاستحال اتصافه الى الماهية الا بعد وجود الماهية فليس لوارد لان التعين هو الذي توجد
الماهية بسبب انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعين مرتين والحجة الثالثة القايلة بان وجود الماهية غير وجود
التعين فهما اثنان بل امور غير متناهية ليس بصحيح لان الماهية توصف بالوجود بسبب اتصافها بالتعين وكان الماهية
المغايرة للوجود لا توصف بالوجود من حيث هي مغايرة للوجود كذلك التعين لا يوصف بالوجود من حيث هو تعين
اما الماهية المتعينة موجود واحد قال مسئلة الى قوله اولى ان يكون بديهيا اقول الشيئان اما ان يمكن ان يفارق
احدهما الاخر بوجه من الوجوه او لا يمكن والاول ينقسم الى المثلين والمختلفين فاذا قيل الغيران شيئين فقط شمل الاقسام
الثلاثة وان قيل يمكن المفارقة خرج منها قسم واحد وهو الشيئان اللذان لا يمكن ان يفارق احدهما الاخر وبوجه اخر
الشيئان اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يمكن ان يفارق احدهما الاخر او لا يمكن والقسمة الاولى على راي
من يقول ان صفات الله لا هي هو ولا غيره فيصح لخروج الموصوف والصفة عن كونهما غيرين قال مسئلة الى قوله

الروح

يوجب انقلاب الاثنين واحدا اقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان المثلين
المجتمعين لا يتمايزان بالعوارض منقوض باطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع فانها
اطراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها والحكم بان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا دعوى مجردة عن بيان
ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع المثلين وقالوا العلة في كون بعض الاعراض اشد من بعض هو اجتماع الامثال من تلك الاعراض
في محل واحد والذين يقولون باستحالة جمع المثلين رباعدوها في المتضادين وحينئذ لا يكون قسمة المختلفين الى المتضادين
وغير المتضادين قسمة عام الى خاصين لان المثلين ايضا يدخلان في المتضادين وحينئذ ينبغي ان يقسم الغير الى المتضادين والمختلفين
والمتضادان الى المثلين والى غيرهما قال مسئلة الى قوله قد تقدم اقول هذا القول منسوب الى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القايلين بتقاوم
الاعراض بالاعراض مرة بعد مرة الى ما لا نهاية له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل في امور معقولة
وللعقل ان يجعل تلك الاعتبارات امورا معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة اخرى وكذلك الى ان ينقطع العقل ولما تفطن القوم
لذلك سموها بالمعاني قال النظر الثاني الى قوله اولى ان يكون بديهيا اقول هذا المعنى هو الذي تسميه الفلاسفة بالعلل والاسباب
اللذين عدهما المصنف في الاعراض النسبية وانكر وجودهما وذكر انهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما قال مسئلة الى قوله
بالرجحان اقول العدم المطلق لا يعلل به اما العدم المقيد فربما يعلل ويعلل به كما يقال عدم المال علة الفقر وعدم الغذاء
للحيوان الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب قولهم عدم العلة علة عدم المعلول وفي قوله وان لم يعلل به يبقى يكون العلية والمعلولية
وصفين ثبوتيين كان التاثير عبارة عن حصول الاثر موضع نظر لان التاثير حصول اثر عن مؤثر بشرط كونهما موجودين في الخارج
او مطلقا والكلام في وجودهما الخارجي وهو لم يرد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتاثير قوله وذلك يستدعي اصل الحصول
تعالى عليه يستدعي الحصول الخارجي لو كان التاثير ايجادا اما اذا كان اعم من الايجاد فلم يستدع قوله المعدوم نفي محض فيستحيل
وصفه بالرجحان والجواب ان الممكن الذي لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس بنفي محض والتساوي نسبته الى الطرفين يحتاج في
ثبوت كل واحد منهما الى مرجح فعلة وهو مرادهم من العلية قال مسئلة الى قوله وهو محال اقول هذا صحيح اذا كان المراد
من الاجتماع والاستقلال كون كل واحد من العلتين تاما وبالفعل اي مشتملا على العلل الاربع وشرايطها قال مسئلة
الى قوله لا من جانب المعلول اقول اي اصل ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها
قال مسئلة الى قوله او خارج عنها اقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا يسع اكثر من محل واحد اما الذات الواحدة
فلم يقولوا لذلك فيه اذ لم يقولوا بالعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب
خالف الكل والحصول في المكان وجودي ومعلول للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده وان
كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم
غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر

المتضادين

ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى آخره قال والذى يدل عليه الى قوله فكذا هنا اقول الاضافة والسلب لا تعقلان
فى شىء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا تصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين بقبلها قابلان
منها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم قال مسلم الى قوله عن المحل اقول نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون
بالعلة والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعانى الموجبة لاحكام فى محالها وهى عندهم علل تلك الاحكام وايجابها لا يتوقف
على شرط والجوهرية عندهم ليست من المعانى فلا يرد عليهم بها نقض بل العلل عندهم محصورة وذلك ان الصفات عندهم
اما صفات نفسية واما صفات معنوية اما النفسية فهى ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنوية
ما يكون معللا بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما ومخالفة صاحب الكتاب اياهم من غير
تعرض لموضع الخلاف قال العلم العقلية الى قوله بامر اقول قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات
للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكل ما يورده المصنف فى هذا الموضع
مثالا للعلة ليس عندهم علة واما مجموع الآحاد فهو نفس العشرة والعلل عندهم المعانى المذكورة وليس شىء منها بمركب
فاذن هذا الخلاف يرجع الى اللفظ قال الركن الثالث فى الالهيات الى قوله فقد تقدم اقول المتاخرون من المتكلمين
يقولون الحكم بان كل محدث فله محدث بديهى غير محتاج الى الاستدلال بامكانه على احتياجه الى المحدث قال
فان قيل الى قوله وذلك محال بالبديهة اقول جواب عن اعتراض بان المعدوم نفى محض فكيف يكون قابلا للعدم
والوجود ليس كما ينبغى فان قوله الماهية لا يمتنع فى العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع فى العقل بطلانها معناه ان
الماهية كان لها وجود جايز الاستمرار فان البقاء استمرار الوجود فى الازمنة المقدرة او المحققة والماهية بطلانها
ان الماهية تصير نفيا محضا وذلك غير معقول بل الجواب انا نعقل الماهية من غير ان نفرض معها وجودا او عدما
ثم نقول ان تلك الماهية المعقولة يمكن ان يكون مع الوجود الخارجى ويمكن ان لا يكون معه وقوله لم لا يجوز ان يقال انها
كانت واجبة العدم لعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها وجوابه عن ذلك بقوله هب ان الامر كذلك لكن الامتناع
متوقف على حضور وقت وكذلك الوجوب فالماهية من حيث هى هى لا يبقى الا القبول ليس ايضا بسديد فان السابق
الى الفهم من كلامه انه سلم الاعتراض ثم اجاب بوجه آخر وليس مراده الا بيان ان الامتناع والوجوب ليسا لعين
الماهية بل لحضور غيرها معها واما القول بان صحة وجود المحدث لم يتدانه وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم انقلب
ممكنا لذاته وجوابه عنه بالمنع وبيانه بانه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه ازليا للشىء ايضا
بسديد لما مر فى الحدوث فى تفسير الازل والبيان الصحيح ان البداية لصحة وجود المحدث يلزم منه صحة حدوثه
لا لذاته وبعض وقت الحدوث يلحقه من خارج بسبب غير الحدوث وقبل البداية لم امتناع بالغير اى يمتنع لكونه قبل
صحة بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون لم بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته ازليا مع ان الصحة

الى ما لذاته ازلية قال الطريق الثالث الى قوله الى المؤثر عليها تقدم اقول بعض هذا الكلام بعد الطريق الثانى
خطابة وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن او حادث من اجزاء العالم الى مؤثر ولا يدل على
ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثانى وقوله ان كانت النطفة مركبة من البسايط والمؤثر
غير ذى شعور لزم ان يكون المتخلق كرات مضموما بعضها الى البعض ليس بشىء لان البسايط حال الامتزاج لا يجب ان
يقتضى ما يقتضى كل واحد منها حال الانفراد قال مسلم الى قوله ازلى باق ابدى اقول فى ابطال التسلسل
موضع نظر وذلك انه اثبت لمجموع الامور الغير المتناهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع الى الآحاد وانما يجب من ذلك
ان يكون للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هى الآحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا لعلته يلزم ان لا
يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علة المجموع داخلة
~~فيه ولا يلزم ان لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علة المجموع داخلة فيه ولا يلزم من~~ ذلك
ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلا يتم مطلوبه وفى قوله واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع نظر
لانه ان اراد انه لم يكن علة تامة كان صحيحا وان اراد انه لا يكون جزءا من علته لم يكن صحيحا لانا ان فرضنا مجموعا مؤلفا من
واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لا لنفسه ولا لعلته ومع ذلك يكون كل واحد منهما
جزءا من علة المجموع ولا يكون كذلك المجموع علة خارجة عنه واما اثبات امتناع ما لا نهاية له فى الوجود بدليل التطبيق
فى قالوا فى الكتب الحكمية فلا يتم والدليل هو ان ينقص من غير المتناهى جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقى على المجموع قبل
النقصان ويقال لا بد من ان يكون احدى الجملتين انقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان متناهيتين كما مر بيانه وانما
لا يتم لمثل ما قلنا فى الحوادث ويتم لمثل ما مر وهو ان يكون من مدبر العالم الى ما لا نهاية له جملة من العلل غير متناهية
مترتبة كلها موجودة ومدبر العالم معلول ومنه الى ما لا يتناهى جملة من المعلولات غير متناهية مترتبة كلها موجودة
~~العالم معلول ومنه الى ما لا يتناهى جملة من المعلولات غير متناهية مترتبة كلها موجودة~~ والجملتان متطابقتان فى الخارج
من غير احتياج الى توهم ومتساويتان فى الجانب الذى يلى العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل زايدة على جملة المعلولات
بواحدة من العلل فى الجانب الآخر الذى فرض غير متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المسمى
لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وذلك خلف فاذن كون العلل غير متناهية محال فالتسلسل محال قال فان قيل الى قوله
على العالم الا بالزمان اقول قوله فى معارضة دليل ابطال التسلسل باثبات صحته ان كانت المؤثرية فى الحادث
الآخر موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال جوابه الصحيح ان يقال عدم
الحادث السابق شرط به تتم تاثير المؤثر فى الحادث الآخر والعدميات يجوز ان تكون شروطا كما مر بيانه
وقوله فى الجواب عن ذلك انا بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين

على الاخر لا لمرجح فيه نظر فانه لم يتبين الى الآن كون المؤثر مختارا وانما سيتبين فيما بعد بناء على حدوث العالم فاثبات حدوث
العالم على كونه مختارا لزم الدور وايضا ادعاء ان المختار يصح منه ترجيح احد الجائزين لا لمرجح غير مسلم فان المختار
هو الذي يكون فعله تبعا لارادته ودواعيه لا ان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقول القدماء ان
الجائع يختار احد القرصين المتساويين من غير مرجح احدهما على الاخر مردود فان غاية كلامهم ان الترجيح في امثال
ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود فان المتحير هو الذي لا يترجح احد دواعيه على الباقية والتحير
موجود قطعا في كثير من المختارين مع ان البديهة حاكمة بان الترجيح من غير مرجح محال واما المعارضة الاولى لاثبات
واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان كان مساويا لوجود الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس
بشيء فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطية والمعاني المشككة عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي
وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحينئذ لا يلزم منه ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يدل
على ان الوجود ليس بمشترك وقوله ان كانت علة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للموجود فباطل لان
الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع وابطله هاهنا واما
المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم البارى على العالم كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
الاخر فقد سبق ما يرد عليه والحق ان البارى تعالى ليس بزماني والزمان من محدثاته والوهم يقيس ما لا يكون
في الزمان على ما في الزمان كما مر في المكان والعقل كما يأبى عن اطلاق التقدم المكاني على البارى كذلك يأبى عن اطلاق
التقدم الزماني عليه بل ينبغي ان يقال ان للبارى تعالى تقدما خارجا عن القسمين وان كان الوهم عاجزا عن توهمه
قال مسئلة الى قوله بين الموجودات اقول كل ما ذكره في هذه المسئلة خبط حمله على ذلك عدم فهمه لكلام الفلاسفة
في هذه المسئلة وهو انهم قالوا المبدأ الاول تعالى واحد وموجود لا بمعنى ان الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود
الذي يقابل العدم يصح عليه فانه مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد وموجود من حيث كونه
مبدأ للواحد والكثير ومبدعا للوجود والعدم المتصور بازاء الوجود ولا يصح الحكم عليه ايضا بالوجوب فان الوجوب
والامكان والامتناع متقابلة ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل وخالق ما يعقله العقل فاذن ليس هو بموجود
ولا معدوم ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع
الوجود ومقابله وليس هو مبدع يقابله ما ليس بمبدع بل مبدع ابدع كل مبدع ولا مبدع وبالغوا في هذا التنزيه وفي
التنزيه عن هذا التنزيه والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل تحته
لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف واعترض عليه قال القسم الثاني الى قوله فيلزم التسلسل اقول اكثر المعتزلة
ذهبوا الى ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه

والصفة التي تفرد ابو هاشم باثباتها لله تعالى دون غيره هي صفة الالهية واما ابو علي بن سينا قال ماهية الله تعالى نفس
الوجود مقيدة بلا عروضه لماهية وماهيات الممكنات معروضات للوجود وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذن
لا يكون بين ماهية الله تعالى وسائر الماهيات مشاركة بوجه البتة انما يكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات
الممكنات لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الوجودات ليس هو ماهية لشيء لا له ولا لغيره بل هو
امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الوجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود واما الزام
التسلسل في حجته فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة تقتضي طريانها على الذوات المتساوية لا لنفسها فانه بين
جواز اشتراك العلل المختلفة في معلول لذاتها وايضا اذا جاز تعلق المختار باحد المتساويين من غير ترجيح فلم لا جاز تعلق
الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح قال مسئلة الى قوله على ما تقدم اقول الماهية المعراة عن الوجود
والعدم كيف يعقل امكانها فان الامكان نسبة بين الماهية والوجود وايضا الماهية الموجودة ملتئمة من الماهية والوجود
فهي اولى بالامكان لان شيئا الوجود حاصل عنها فهو ممكن وهو احد اجزاء المجموع وهذا يلزم على مذهبه قال مسئلة الى
قوله بل احيا عالما قادرا ثم اقول لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلا
لغيره من الاجسام او مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا الصحيح انه
ان خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا اما التماثل المطلق يقتضي ان يكون المخالفة بعارض وحينئذ
لا يلزم التركيب واما قوله لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا اما القابل للانقسام فلا
يلزم تركبه الا اذا صح الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبني
على ان الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لا يذهب اليه احد بخلاف عكسه قال مسئلة الى قوله لا يتحد
بالموجود اقول قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس وهو قال اذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك المعقول
واذا عقل الاشياء اتحد بالعقل الفعال فصار هو مع العقل الفعال واحدا وايضا قالت النصارى به حين قالوا الكلمة
الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت وايضا قال بعض المتصوفة من المسلمين
به حين قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعينه وصار الموجود هو الله وحده ويقولون لتلك المرتبة الفناء في
التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارة عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي ان يتكلم عليها الا بعد كشف معانيها
وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما قاله المصنف قال مسئلة الى قوله كان الحلول عليه محالا
اقول ذهب بعض النصارى الى حلول الله تعالى في المسيح وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول
من الحلول عند الجمهور قيام موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على
واجب الوجود بذاته فان عني به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غير الله اما الجسم او العرض

بل م

ملتزم المركب منها

بموجود م

في المحل

ممنوع كما ذكر اما قولهم الغني عن المحل يستحيل ان يحل فيصح على ما فسرنا الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله
المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضي ان يكون حلول الصورة في المادة غير معقول
وحلول الاعراض النفسانية في النفوس غير معقول ولو كان الامر كذلك لكفى ذلك في نفي جميعها ولما اشتغل المتكلمون
بعد ذلك في اقامة الادلة على نفيها بل اقتصروا على القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشيء في الشيء لا
يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الا بتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود لغيره فاذن حلوله
في غيره بهذا الوجه محال قال مسئلة في قوله في انه تعالى في الجسم هذا اختلف اقول جميع المجسمة اتفقوا على انه
تعالى في جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد ابن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية
لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات
واثبتوا له الجهة التي هو بها كان غيره وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم
قالوا بكونه على صورة وقالوا بالمجيء وذهابه واستدلال المصنف بنفي التحيز على نفي الجهة اعادة للدعوى لان الاختصاص
بمكان هو فيه ان كان باختياره لا يقتضي امتيازا يدا لخصصه به كما قالوا في اختياره احد المتساويين من غير ترجح والمكان
ان لم يكن موجودا ما كان كونه في المكان الحكم ازلا غير منكر على تقدير امكان تحيزه ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا تقتضي كون مكانه
موجودا فان العدميات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتمكن
غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير اعتبار التمكن مشارا اليه كما يقال في الصورة والهيولى الذي اورد على المكان على تقدير
كونه مشارا اليه بانه اما ان يكون جسما او عرضا ليس يختص بهذا الموضع بل هو وارد على امكنة جميع الاجسام
وهيهنا قسم اخر وهو ان يكون خلاء لوكلا الخصم وقد مر فيما كان ينبغي ان يقال فيه والمعتمد هيهنا ان الكائن في الجهة قابل
للقسمة وللاشكال وغير منفك من الاكوان وكل ذلك محال في حق واجب الوجود قال تنبيه في قوله في المطولات
اقول الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره قال مسئلة في قوله لا وجود لها في الخارج
اقول صحة الاتصاف باضافة والاضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة
اتصافه بها حصولها في الازل ولا في غير الازل بزعمه وايضا لو كانت صحة الاتصاف موجودة لا يمكن كونها حادثة
فان الاضافيات نحو تجددها ولم تتم حجة على وجوب كونها ازلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود
الصفة ولا يلزم من ثبوت احدهما ازلا ثبوت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتصاف تتوقف على صحة وجوده ليس
بشيء لان صحة صدور المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا بل يتوقف على
صحة وجود مقدور ولذاته فان امتنع وجود مقدوره لغاية وفوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه وقوله
صحة العالم غير وارد لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه بالصحة غير صحيح لان الخالق كان

في الازل بحيث يصح صدور اثره منه فيما لا يزال وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدور ذلك الاثر فيما لا يزال واما
المعارضات فجوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان يتغير ويتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثرها واعلم ان المعتمد في
هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه تعالى لامتناع انفعاله في ذاته قال مسئلة في قوله وكذلك الالم اقول
اللذة والالم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه تعالى وقوله ان كانت اللذة قديمة وجب ان يوجد
الملتذ به قبل ان اوجده لتقدم داعي اللذة الازلي على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير
يصح لو كان داعي الايجاد متحدد امغايرا لداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد
الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل
الالم لانه اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف وقوله الفلاسفة يقولون علمه بكماله يوجب اللذة ليس بصحيح لان ذلك
يقتضي ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون بذلك بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه
بكماله وتعبيرا بالفرح والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك
باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظ اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى به.
اما في المعنى الذي ادعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل وفي نفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك المنافي ولا منافي
له تعالى قال مسئلة في قوله في نفسه فلا اقول التمسك بالاجماع في العمليات يكون عند الضرورة والمعتمد في
هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته قال العوارض في قوله للقادر الا ذلك اقول قد
بينا من قبل ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها وهذا بناء عليهما هيهنا واعلم
ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على
الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع
اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه
يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعها ولقولهم بازلية العلة والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون
ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل ~~قالوا الفعل معهما بل قالوا الفعل~~ انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا
بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي قال فان قيل الى
قوله لا وجود لها في الاعيان اقول تلخيص الاعتراض الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع
وجود القدرة والداعي لو كان ممتنعا لامتناع دعوة الداعي الى الموجود لكان مع المؤثر الموجب ايضا ممتنعا لامتناع
تحصيل الحاصل فاذن الحدوث غير دال على الاختيار بل كما وجب ان يقع مع المختار وجب ان يقع مع الموجب
~~يقع مع الموجب فان امتناع تحصيل الحاصل فاذن الحدوث غير دال على الاختيار بل كما وجب ان يقع مع المختار~~

كون م

قدم ط

وجب ان تمنع مع الموجب فان امتناع كون الفعل ازليا دايرمعها على السواء وجوابه ان مقارنة الاثر للموثر الموجب
واجب وليس بتحصيل للحاصل بل هو حصول يجب ان يمتنع حصوله اخر وتخلفه لا يمكن الا بسبب وتوقفه على شرط
غير مقارن له والشرط غير المقارن فعدم مقارنته لم يكن بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا اول لها والحاصل ان المؤثر صح
ان كان موجبا كان العالم اما قديما واما محدثا موقوفا على حوادث لا اول لها ولما ثبتنا امتناع كونه قديما وامتناع وجود
حوادث لا اول لها امتنع كونه موجبا وحينئذ يكون مختارا للقسمة الحاصرة اليهما اما ابطال الوسائط باجماع
المسلمين فليس كما ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون واجب الوجود لامتناع ان يكون الواجب
الكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم ماسوى المبدا الاول فاذن وقوع الوسائط بين واجب الوجود لذاته وبين
العالم محال والمعارض الاولى من النوع الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال والمعارض
الاولى من النوع الاول مدفوع عند المحققين من المتكلمين لا بما دفعه هو من القول بترجيح احد مقدوري المختار من غير
مرجح بل بان معنى استجماع المصدر جميع ما لابد منه في المصدرية هو بان يكون المؤثر المختار ماخوذا مع قدرته التي نسبتها
بالقياس اليها الطرفان ومع داعيه الذي يرجح احد الطرفين وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما ولا ينافي وجوبه
الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي
وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل
قوله فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبر في حقيقة القادر ولم يلزم منه ذلك وقوع الفعل لمجرد الاتفاق
واتضح الوجه في الجواب عن الاسئلة التي اوردها في المذاهب فان المكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة والوجوب
واقع باعتبار الارادة او العلم والمعارض الثانية بان المكنة لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب
ومقابله ممتنع ولا قبل الحصول لان التحصيل في الاستقبال ممتنع في الحال مدفوع بما ذكره وهو ان الحاصل حينئذ
واجب ومقابله ممتنع ولا قبل الحصول لا في الحال هو التمكن من التحصيل في الاستقبال لا ان ذلك لا يثبت في
قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود المكنة
في الحال ويمتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال والمعارض جمع الوقوعين في الحالين لزم منه المحال والمعارض الثالثة
بان القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك والترك لا يكون مقدورا وجوابها ان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل وان لا يفعل لا ان لا يفعل كان يفعل الترك والمصنف اورد في جوابه ما اورده في جواب المعارضة
الثانية ولكن بعبارة اخرى واما ما اورده في النوع من المعارض وهو ان التمكن من التاثير يستدعي صحة الاثر والحق
عنه ان التمكن من التاثير في الازل مناقض فلذلك كان التمكن من التاثير مطلقا مستدعيا لصحة الاثر ولم يكن
مع تقييده بالازل مستدعيا لها بل كان مستدعيا لصحة الاثر بعد ذلك والمعارض التي بعدها هي التي تماثلها

لان المراد من العالم صح

الثاني صح

عند الجواب بالرابعة وهي ان المقدور لا بد وان يكون متميزا عن غيره حتى يخص القادر بايجاده فجوابها ان التميز العقلي
كاف وجوابه يبنى على الامور التسعة غير نافع ههنا والمعارض الموسومة بالخامسة وهي ان تعلق القادر بالمقدور يقتضي عدم
الايجاد والقدرة القديمة لا تبقى وجوابها ان تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يبقى واما المقدور المعين فامر اضافي
وهو الذي يسمى بالخالقية وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة الاخيرة بان الموجدية صفة للموجد فهي ان كانت
ممكنة الوجود ووقعت بالقادر عاد التقسيم وان كانت واجبة وجب وجود الاثر منه فجوابها ما قيل في الصفات الاضافية
قال مسئلة لما قوله وتعالى الله عن النقصان اقول قد مر ان الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي
اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يتقبل
المبدا الاول شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتبارين حتى يمكن ان تعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في
المبدا الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض
الوجود عليها هذا مذهبهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى عالم اما الاحكام والاتقان فقد
يظهر لمن يتامل احوال الخلق وينظر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها
وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا يستنكر ممن يمتنع منه فعل محكم مرة واحدة على
سبيل الندرة وهو جاهل الا ترى ان من يكتب مرارا اسطارا حسنة لا يمكن ان يتصور انه جاهل بالخط واما الوسائط فبعد
تعلم ابطاله والايجاد من ينفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقايقه فعل في غاية الاحكام واما البحث عن
الاحكام والاتقان والقول بان الحكم بكون كل فاعل يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي غير موقوف على اكتساب تصور
اجزائه يقتضي ان يكون تصور المحكم بديهيا واما افعال الوسايط وافعال الحيوانات فهي افعال الله تعالى عند من يقول
لا موثر الا الله واما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وايجاد العلم فيها والهامها احكم من ايجاد تلك الافعال من غير
توسطها والمعارض الاولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضي لها ذاته وهي تقبلها فيكون الواحد فاعلا وقابلا
فالجواب عنها ان الاضافات لا توجد الا في العقل وهي تكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة الاضافة في الاخر فيكون
فاعله لما يقبله الاخر عقلا ولا يلزم منه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وقوله يلزم من ذلك صدور اثرين
عن شيء بسيط باطل لان القبول ليس باثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الا اثر واحد فان حصل اثر غيره فيه
لا يكون باثر حصل منه وجوابه عن قولهم نسبة التاثير بالوجوب ونسبة القبول بالامكان ان ذلك بالامكان العام وهو
ينافي الوجوب ليس بصحيح لان مرادهم ان الفعل مع موثره يجب ان يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بالامكان لا يجب
فكيف يجتمع مع يجب والمعارض الثانية بان العلم كمال فيلزم ان الله تعالى مستفيد الكمال من غيره فليس جوابه انه خطائه
ولا يندفع بقوله العلم كمال والجهل نقصان وتعالى الله عن النقصان فان القائل يقول وتعالى الله عن الاستفادة كالاولى

الظاهر ان يريد به صور الاعمال
حاول الحل والاسنة بالاسم
والرجم بالموضعية

غيره ايضا ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابة والجواب ان الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة اما
الذوات الكاملة فصفاتها انما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع فان سبب كماله كونه صفة
الله تعالى قال مسلم له قوله فيكون ثبوتيا اقول الذين يذهبون الى الصفات يجوزان يكون زايدة على ذاته تعالى
يذهبون الى ان الحيوة صفة زايدة والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية وما جعله المصنف اقوى وهو ان
الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي مناقض لما ذكره مرارا من ان الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس ثبوتيا قال مسلم
له قوله في ذلك الوقت لذاتها اقول الحجة التي اوردها على اثبات الارادة خاصة بافعال تقع في ازمنة اما التي لا يكون
في ازمنة مثل خلق الزمان والجسم وساير علل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى
الا ان يقال انها تحصل من غير ارادة وذلك مما لم يقولوا به والحجة التي تشمل الكل هي ان يقال تخصيص ما يتخصص بالايجاد
من جميع المقدورات يحتاج الى المخصص وهو الارادة الا ان المصنف لما جوز ان يخصص القادر احد الطرفين من غير
مخصص انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا وكان لقايل ان يقول ان قدرته تعالى تتعلق بوقت الايجاد دون
وقت من غير مخصص وقوله المخصص ليس هو القدرة مناقض لما ذهب اليه فيما مر وهو ان المختار يمكنه الترجيح من غير
مرجح وقوله ولا العلم لانه تابع للمعلوم تناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا
لموجبه والاعتراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان
الموصوف بامكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح لان امكان الحركة الموصوف
المشروط بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية
لا يناقض ما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد بشيء غير لازم لا يكون من لوازمها فلا تنافي
باختلاف الدوام واللادوام لاختلاف موضوعيهما وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيدا
بوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول يبطل
لو صح دليله على اثبات الارادة بان يقال الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يتخصص بالارادة وان كان موجودا
احتاج الى وقت اخر وارادة اخرى تخصصه به ويتسلسل قوله كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية
~~متقررة حال عدمها فيه نظر لان الماهية متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر~~
لان الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه ان يكون تقررها حال عدمها الا اذا
كان القبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية ان اريد بالاستناد كون الاتصالات
شرطا للوجود فانها لا تنافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانها يجب ان يكون نسبتها الى الكل
على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل على السواء واردة وعجزه عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم الفلكية

والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يقتصرون على القدما
التسعة ذات وثمانية اوصاف وهو التزم كونها غير متناهية والاصوب ان يقول الارادة القديمة تقتضي اضافات غير
متعددة بحسب المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في العقول والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع
المقدورات على السواء ولا بد من مرجح يرجح البعض ليتعلق به الايجاد والحق ان القايل بجواز كون القدرة متعلقة
ببعض المقدورات من غير مخصص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القايل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل
والسمع وقوله بان كون الشيء بحيث يوجد لا يكون لاجل العلم بانه يوجد بل يكون لصفة اخرى تقتضي كونه قبل
الايجاد موصوفا بكونه بحيث يوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصص وهما مناقضان
لما ذهب اليه وقوله الغرض عنه تعالى فسيجيء بيانه والكلام فيه والقول بان الارادة واجبة التعلق بايجاده في
وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة
ببعض المرادات دون البعض لامر غير مخصص كما ذهب اليه في القدرة قال مسلم له قوله بعد البحث المذكور
اقول يجب ان يعني بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من
النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس والحس لان النقل غير وارد بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم
يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وابو الحسين اما اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالعقل
فغير ممكن والاولى ان يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بهما آمنا بذلك
وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى بالالتين كما للحيوانات واعترفنا بانا لسنا واقفين على حقيقتهما وذلك لان ما قالوا
في هذا الباب لا يرجع بطايل اما قوله الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمطرد لان اكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب
والخلد لا بصر لهما والديدان من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولو لم يصح اتصاف تلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع
اشخاصها منهما واذ جاز ان يكون بعض فصول الانواع مزيلا لتلك الصحة لم يبق لثبوتها في نوع آخر وجه من جهة الصحة
وايضا لا يجب ان كل ما لا يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره من الالوان
ضده مع انه يصح الاتصاف بها لكونه جسما بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها
وان كان الاتصاف بعدمها حاصلا عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس وايضا لو كان عدم السمع والبصر نقصا لكان
عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا وقوله الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما يظن والاولى
ان يقول او بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقي كلامه ظاهر قال مسلم له قوله وبقية الاسولة ما تقدمت
اقول كلامه ظاهر والوجوه الثلثة المذكورة هي الاختلاف في معنى الحيوة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام قبل
الاتصاف به موقوفا على شرط ممتنع الحصول قال وثانيها الى قوله فهو ممنوع اقول تردد الكلام بين الحظر والاباحة

قبل التخصيص باحدهما يدل على صحة الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك مناقض للقول
بان ماهيتهما مستفادة من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف اراده العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح
تعريف العبد بتعريضه للوعيد والوعد وذلك لان كثيرا ممن يرتكب الحظر لا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لما
فاته العقاب لا يقال تعريف العبد يكون بالالهام او بالاخبار وليس لالهام عاما والاخبار كلام فيلزم الدور لما نجيء
جوابه قال وبالنهاية الى قوله في هذه المسئلة اقول الاستدلال بها البيت ركيك وهو يقتضي ان تعالى لا اخرس متكلم
لكونه بعد الصفة والثاني ظاهر قال مسئلة الى قوله في الزمان الثاني اقول وههنا مذهب اخر وهو القول بثبوت البقاء
في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبي واتباعه قوله البقاء صفة يقتضي ترجيح الوجود على العدم تعالى الموجود الذي
لا يبدئه لا يدل ايضا ما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فان هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا ان يكون الترجيح في
الزمان الثاني والتحقيق فيه ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون
زمانيا واعتبر الحكم بكونه الكل اعظم من الجزء فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع
في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك وعلم الزمان لا
يكون زمانيا فكيف يستند اليه فان اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات واما كون البقاء باقيا او غير باق فان
كان باقيا فبقاؤه ببقائه واما بغير ذاته فحكمه حكم الامور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم
الاعتبار وقوله واما في الشاهد فليس يعني ايضا اشاره الى ابطال مذهب الكعبي وقوله بان الحدوث ليس صفة زائدة
فجوابه ما مر ثم ان كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله
والا لم يكن زمانه ثانيا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان اخر فالاختلاف بينهما بوجود
هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد
الزمان الاول قال مسئلة الى قوله وهو محال اقول لقائل ان يقول بالبديهة عرفت ان المخصص ههنا محال ام بالدليل فان
قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب ان يقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص
او امتناعه قال ومن الدهرية الى قوله بعلمنا بانفسنا اقول لو قال من الفلاسفة بدل قوله ومن الدهرية لكان اصوب لان
الدهرية لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان يكون عالما او غير عالم ثم الصحيح ان المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة
مستتبعة للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا تنفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور وانما نقول من نفى عنه تعالى
هذا العلم لاستحالة التكثر هناك اما فينا فنجوز لجواز التكثر ههنا قال ومنهم الى قوله لا نفيها اقول حصول
الصور في الذات لا يخلو اما ان يكون تلك الصور من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا او يكون من غيرها وذلك
يقتضي تاثر الذات من غيره فان المحل يتاثر من الحال فيه واما كثرة الاضافات فلا توجب كثرة الذات قال ومنهم

الى قوله فقط اقول لقائل ان يقول انك قلت عند ذكر مذاهب العلماء في ماهية العلم هكذا وقيل انه اضافة ومنهم من سمى
هذه الاضافة بالتعلق ثم قلت واما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق وكيف تقول ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك
المعلوم ويرجع الى ان يقول اضافة بين اضافة الى المعلوم وايضا انك تقول بان العلم صفة قديمة لا يجوز عليها التغير وههنا
جعلته اضافة متغيرة وايضا لو كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات وايضا قد قلت
الاضافات لا وجود لها في الاعيان واذن لا يكون تلك الصفة علما بالمعلومات ولا يكون هذا موجودا بزعمك وقد قال
بعض المتكلمين معترفا بنقض هذه النقوض ان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغير
وهذا لا يخلو عن مكابرة ثم ان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم بالجزئيات مطلقا بعد قولهم انه عالم بكل المعلومات
بل يقولون انه تعالى يعلم جميع الجزئيات من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات الزمانية
من حيث هي متغيرة يجب ان يكون زمانيا اذا آلة قابلة للتغير وهو شبيه بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى منزه عن هذا
النوع من الادراك كما انه منزه عن الاحساس والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم قال ومنهم الى قوله فهو واجب
اقول يريد بهم ههنا من المخالفين الكلام في صحة كون المعدوم معلوما ما قدمه واما الزام ان ما علم الله وقوعه فهو واجب
الوقوع فيه نظر لانه ان اراد بقوله فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بان يكون علمه موجدا له كان منقوضا
بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات وان اراد انه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد والشيء
مجبور وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق والمعدومات مطابقة لعلمه بها لانه تعالى يعلم المعدوم وهو
كذلك يعني ان المتصور منها ليس بموجود في الخارج قال ومنهم الى قوله ابا سهل الصعلوكي الزمه اقول فحجتهم الاولى يدل
على امتناع ما لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة وجوابه عن قولهم
المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بان المتميز كل واحد منها وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم
بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز وسلم ان كل متميز متناه غير صحيح لزم ان غير المتناهي
متناه والصواب ان تمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم متميز وسلم ان كل متميز متناه لزم
ان غير المتناهي منه متناهي غير المتناهي وما اجاب به عن الثالث يدل على حيرته فانه ذكر فيما مر ان الحق ان
العلم امر اضافي وههنا جعله امرا واحدا مستلزما النسب وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية لما
تحير فيه صوب قول ابي سهل تعريضا قال ومنهم الى قوله قد مناه اقول الزمه ههنا جواز كون التسبيح كونها
غير ثبوته غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النقض عليه فانظر في تحيره وخبطه في
هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى اكتناه الذات ولا الى تحقيق حقايق صفاته لكان اولى فان العجز عن
درك الادراك ادراك وتحقيق هذا البحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع قال مسئلة الى قوله

لعلم الله وجود في الاعيان
وقال ليس العلم غير
الاشتراك على تلك الصفة
وعلى تلك الاضافات
وحسنه لا يكون

[illegible]

الجمع الفرق اقول لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوم معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورة
في هو كذا قال لنا الى قوله واقع بقدرة الله تعالى اقول قد مر الكلام في الاصل الى المخصص في باب العلم فانه
وهم لا عادة وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد شي من الممكنات الا بقدرته ففيه نظر لانه
لا يلزم من كونه قادرا على جميع كونه موثرا في جميعها والا لزم منه وجود جميع الممكنات وذلك ان القدرة وحدها
لا تكفي في وجود التاثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع موثرين على
امتناع اجتماع اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عند اهل السنة ان الله
تعالى قادر على كل الممكنات وغير موثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير موثر في شي منها اذ تعلق قدرته على شي واحد
مع ان الموثر فيه احدهما دون الاخر وانما كان ذلك كذلك لكون الموثر محتاجا جامع القدرة الى الارادة والقادر هو الذي
القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يكون في محل موثر غير الله تعالى الى ان يبين ذلك الغير
ما ذكره وفي عبارته عند قوله او لا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع من وقوعه بهذا ووقوعه بذلك ما لم يوجد وقوعه
بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك موضع نظر اذ كان من الواجب ان يقال لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك اذ ذلك فرض
خالي عن المانع وباقي الكلام هكذا اما لو لم يقع بهذا او ذلك وقع بذلك وبهذا وهو محال قال اما الفلاسفة الى قوله فيبطل
اقول المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى
منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك و
يقولون بان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشر هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون فاعل
وافعاله كلها خير وشر معا وصاحب الكتاب لم يتعرض لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير
والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شي واحد بالقياس الى واحد خيرا
وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشي واحدا قال واما النظام الى قوله لكان قادرا عليه اقول
اصل الجواب ان المحال لذاته غير مقدور واما المحال لغيره ممكن لذاته فيكون مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره
قال اما عباد الى قوله لا يبطل التقدم لا يوجب ايضا بل التقدم هو الذي يوجب التاخر بالعلية واصل
هذا الجواب ما مر في المذهب المتقدم قال اما البلخي الى قوله وهذا اول المسئلة اقول انما يمكن كون المقدور
مشتركا اذا اخذ غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك ثم من حيث يمكن الاجتماع
والمقدور غير المضاف يمكن ان يضاف الى كل واحد منهما على البدل وهو المراد من كون مقدور احدهما مقدورا لله
قال اتفق اصحابنا الى قوله ولا في الغايب اقول اكثر هذا الكلام نقل المذاهب وقوله في ابطال قول ابي هاشم
ان ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته في غيره فيه نظر لانه ان كان المراد انه ما لا يتصور بالانفراد

استحالة التصديق بثبوته في غيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور بانفرادها وقد تصدق ثبوتها لغيرها وان
كان المراد انه ما لا يتصور اصلا فهو حق وقوله الخلاف بين ابي علي وابنه ابي هاشم وبين اصحابنا ان العلم زايد على الذات
وهو موجود والباقي ظاهر قال اما الفلاسفة الى قوله قادرا عالما اقول ذكر ان ابن سينا صرح بكون العلم
زايدا على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر ايضا ان قولنا يوافق قول كل من اقر بكونه تعالى قادرا عالما
والفلاسفة يقولون ان علم الله تعالى بعلمه يوجد به ما هو صادر عنه فالعلم والقدرة والارادة عندهم واحد
بالحقيقة مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول بذلك وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات انما هو مبدا العالمية
المحمول على الذات فالعالمية هي الصفة وهم ايضا يقولون بها قال لنا الى قوله زايد على ذاته اقول افتقار العالم
بالوجود الى امر يدل على العلم لا يدل على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع يغاير
الاعتبار لا على تغاير الحقيقة قال احتج الخصم بامور احدها ان علمه تعالى لو كان زايدا على ذاته لكان مفتقرا
الى ذاته فيكون ممكنا الى قوله على جميع الشبه اقول قوله الجواب عن الاول قد تقدم يريد به تجويز كون الشي فاعلا
وقابلا وفي تفسير التغاير بجواز المفارقة في احد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثيرا من العلل والمعلولات
ممتنع المفارقة مع وجوب تغايرها والاولى ان يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها لانه لا يكون مغايره
بالذات لها اذ لا ذات لها ولمثل ذلك لا تتغاير الصفات وما قاله في الجواب عن الخامس فيه نظر لان العلم على
تقدير كونه نسبة او تعلقا الى معلوم فالنسب التي تكون الى معلوم واحد تكون متماثلة ولا يندفع تشابهها
على الوجوب لان الوجود على وجود وعلى وجودنا يقع بالتشكيك والواقع بالتشكيك لا يوجب التساوي في
اللوازم اما الامور المتماثلة بحسب اشتراكها في اللوازم والجواب عن السادس الرازي وهو ان الدليل الذي اقتضى
كون العلم بالمعلومات مختلفا اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعددة وهذا الجواب يكون على ابي علي وابي هاشم
القايلين بان العالمية زايدة على الذات والعلم ليس بزايد على الذات فانهم ان اوردوا الزام تكثر العلوم على
القايلين بكون العلم زايدا عارضوهم بوجوب تكثر العالمية بعين هذا الدليل قوله وهذه المعارضة واردة على جميع
الشبه يعني ان المعارضة بالعالمية واردة على الشبه ~~يعني ان المعارضة~~ الستة التي تورد وها في الرد على من يقول بكون
العلم زايدا على الذات قال مسئلة الى قوله فقد عرفت ضعفه اقول ما تقدم في مسئلة العلم وهو ان كون العلم لازما
مغايرا للعلم بارادته تقتضي تغايرهما وقياس الارادة على العلم لا يفيد اليقين لكونه تمثيلا ولا الالزام لان المقيس
عليه ممنوع وهو كون العالم بذاته وقوله وقد عرفت ضعفه اشارة الى ان الارادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز ان
تتعلق ببعض المرادات دون البعض قال مسئلة الى قوله ولزم التسلسل اقول لهم ان يقولوا عليه انكم انتم الارادة لترجح
احد وقتي الايجاد على سايرها وقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان

يصدر عن القادر ارادة، بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل قال مسئلة الى قوله دلت عليها
هذه العبارات اقول قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلي قد تغير بالحل يوم آخر وهو ان التغير لا يمكن الا عند
استئناف او حدوث شيء والازلي لا يمكن ان يتغير والاولى ان يقال الكلام وان كان صفة قديمة لكن الاصوات والحروف
الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الانبيا وسمعوها وبلغوها الى اممهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثر والتركب
لا مدلولها الذي هو تلك الصفة القديمة وقوله هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله وهو محال
اقول هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه محلا للحوادث قوله او لا يحدث وهو محال لان يكون متكلما ليس صفة
وصفة الشيء يستحيل ان لا يكون حاصلا فيه اقول المتكلم صفة والكلام يجوز ان يكون في غيره كما ان الخالق والرازق
صفة والخلق والرزق لا يجب ان يكون موجودا فيه وباقي الكلام ظاهر قال مسئلة الى قوله والترك اقول اقسام
الكلام ليست محصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة اكثر من الخمسة ثم يمكن ان يكون واحدا هو القدم والاكثر
كثيرة ولا فايدة في جعل الكلام خبرا واحدا، فان الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركبه عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر
وارتباط الخبر به لكنه يجوز مع تركبه ان يكون دليلا على مبدا واحد واذا كان كذلك فالقول بان الامر والنهي خبر لكونهما
اخبارا عن الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض ضرورة قال
مسئلة الى قوله عن هذه الطواهر اقول الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قول بحسن الاشيا وقبحها عقلا
وان كان سمعيا لزم الدور وقوله لو كان كاذبا بكذب قديم لا استحال منه الصدق مبني على ان الكلام القديم هو عين الخبر
ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منهما وما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لانهم يقولون هداية
المكلفين وارشادهم واجبان على الله وعلى تقدير تجويز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع منه الاخلال بالواجب
وهو محال فهم لا يجوزون الحذف والاضمار المتضمنين لحيرة المكلفين في تكاليفهم هذا ما على كلامه والاولى ان
يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله قال مسئلة الى قوله مسموعا اقول لقائل ان يقول
الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والجهر والكيفيات التي بها يتقوم الحروف ويختلف باختلافها مغايرة للصوت المشترك
المسموع مع الجميع والعلم المشترك المتضمن لصحة كونها مسموعة اما الوجود واما العرضية ولا مفهوم للعرضية
الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذن لزم من ذلك صحة كون الكلام الذي هو صفة مسموعا كما قيل في الرؤية
وظاهر ان هذه وامثالها مجادلات بعيدة عن العقل والحق الرجوع في امثال هذه المسايل الى السمع والتوقف
فيما لم يرد حكمه سمعا قال مسئلة الى قوله فاذا اختارا اقول انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون فجعلوا قول كن مستندا الى الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد والخلق
الفاظ تشترك في معنى ويتباين بمعان والمشترك فيه كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص

تعلقها من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة
حقيقية تتعقل مع المنتسبين بل هي صفة تنبي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاؤهم انهم قالوا القدرة مؤثرة
في صحة وجود المقدور وليس يصح انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود
المقدور ومؤثر فيه ونسبتهم الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور
والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بازليته لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله لو كانت تلك
الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني اذا اراد الله تعالى
خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء فيه واجبا ان تخلفه قوله ان عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين
القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين مع
المثلين لا يتعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعهما
هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى قال مسئلة الى قوله الا على هذه الصفات فقط
اقول مثبتوا الحال القائلون بان العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون العالمية معللة بالعلم والعلمية
فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في ساير الصفات والذين يقولون بالصفات الزايدة لا يقولون
ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال او التنزيه فقط بل يقولون السمع ايضا طريق آخر في اثباتها وانما اثبتوها
لورود النص بها وكونها غير مرادفة لساير الصفات قال مسئلة الى قوله غير معلوم لنا اقول القول بان العلوم
منه تعالى اما السلوب واما الاضافات ليس بمسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة
سلبية ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره
لا بالتواطؤ بل بالتشكيك والموضوع لهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاتها التي لا يعبر عنها الا بوصف
سلبي او اضافي فتعالى مثلا الوجود العام بذاته الذي ليس بعارض لماهية ونعرفنا هذا هو بالامر المشترك
المقارن للسلوب اما تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى واما الدليل الثاني فهو ما اخترعه بناء على مذهبه
في التصورات وقوله لا يمكننا ان نتصور الا الذي ذكره فيحتاج الى بيان ولم لا يجوز ان يكون ما ذكره ملزوما لمعروض والا لم
لا يكون ما ذكره لانه يريد ما تصوره من عقولنا البديهيات لا غير وصاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى
غير وجوده ولذلك يذهب الى ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة قال مسئلة الى قوله ان يرى ذات الله تعالى
اقول ملخص دعوى الرؤية ان الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين او خروج الشعاع فيها المغايرة للحالة
الحاصلة عند العلم يمكن ان يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع منه الدليل فهذا الوجه نقول
انها جايزة على الله تعالى ويحتاج في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل والاستدلال بالعيان

التمسك في مثل هذا الموضع ضعيف كما بينه واعتراضاته عليه وارده قال والمعتمد الى قوله فوجب القطع بانه
اقول يمكن ان يقال على قوله المذكور في الاية متنشا لصح الاستقرار مكانه لو صح السكون تلك يلزم ماهية
الجبل عند عدم الاستقرار بالحركة وتلك الحال متسلزم الحركة فلا يمكن معها صح السكون وعلى قوله وجب
حصول المشروط عند حصول الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذا لم يكن العلم حاصله اوكانت حاصله
لكنها معوزة لشرط اخر قال وثانيها الى قوله جهلا او عبثا اقول لقائل ان يقولوا ان موسى سال عن لسان قومه
بدليل قوله تعالى حكاية عنه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة قال وثالثها الى قوله فوجب ان لا يجوز اقول للخصم ان يقول الاية تدل على ان الحالة التي عبر عنها
تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدم على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل
قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فانه في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها
الفاقرة واذا كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجوه وليس ذلك كالانتظار شيئا
للغم كما ان من ينتظر خلعة الملك حين وعدها ويتيقن انها تصل اليه عن قريب لا يتغم لانتظاره ذلك وانتظار العقاب
بعد الانذار بوروده غم عظيم يقتضي بسارة الوجه لكن ينتظران يعاقب حتى يتيقن بورود العقاب عليه عن قريب وقوله
يجب اضمار الدوم في النظر الى الثواب الى الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن
تقلب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول من الغم كما بينا فلا يحتاج فيه الى اضمار الرؤية
قال احتج الخصم الى قوله وتقريره ما ذكرناه الان اقول قوله نفي الادراك عنه تعالى مدح فالادراك نقص ليس بسلا
المدح يكون لو كان نفي الادراك البصري فالنقص يكون هو الادراك البصري والله تعالى منزه عن ذلك بالاتفاق وقوله
ادراك الاتي بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم يقولون ادركت الشمس والنار ولا يريدون به
ادراكها من جميع جوانبها والجواب الصحيح انه تعالى نفى الادراك بالابصار الذي من شرط ارتسام الشبح
او وضوح الشعاع واما الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فلم ينفه قال
مسئلة الى قوله تحصل المخالفة بينهما اقول قد مر امتناع وجود واجبي الوجود لذاتيهما وذلك يكفي في اثبات
هذا المطلوب واما هذا الدليل فيدل على امتناع كونهما الهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع
كون الهين متميزين بتمام الماهية من غير عكس ومذهب اكثر المشركين هو هذا وقوله
فعل خالق الداعي الى القبح لا يكون حسنا ليس لتيه لان القايل بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق ما هو موجب
للقبح قبيح فان خلق الكفار مع قدرهم ودواعيهم خلق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك لان
وجوب الكفر عن القدرة والداعي معا لا ينافي الاختيار واذا كان المخلوق مختارا لم يتاد قبح فعله الى فاعله وباقي

الكلام ظاهر وقد يمكن ان يبين هذه المسئلة بالسمع لان صحة السمع غير موقوفة على القول بوحدة الاله قال القسم
الثالث الى قوله هذا الكلام قاطع اقول ذكر للاصحاب اربعة مذاهب ولم يذكر ان الحق هو السلب الاول ايضا وذكر فيما
مر ان المختار يتمكن من ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وههنا حكم بان ذلك محال ثم على تقدير الاحتياج الى
المرجح امتناع عدم حصول الاثر حال فقد بطل قول المعتزلة بالكلية وذلك غير وارد لانه ذكر ان ابا الحسين
من المعتزلة وقال في موضع اخر انه رجل المعتزلة وههنا قال انه ذهب الى ان القدرة والارادة يوجبان وجود المقدور
بطل قولهم بالكلية وبيانه انهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما
بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين
بالقياس الى القدرة وحدها فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع في ابطال قولهم قال الثاني الى قوله ولا تفصيله اقول
نفس الايجاد لا تسمى علم الموجد والا لكان له ان يدفع قول القايلين بان النار محرقة والشمس مضيئة بعدم علمهما باثرهما
ويجوز الايجاد من غير العالم لا يبطل اثبات علمه الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد على العالمية
بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقانه على العالمية والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق
النار لهذه الخشبة فانها تحرق من غير علمها بها قال الثالث الى قوله امتنع الترجيح اقول اراد العبد تسكين جسم اراد
الله تحريكه وقع التحريك وذلك لان القدرتين ليستا بمتساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متساويتان في القوة والضعف
والا لكان يقدر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في اضعاف تلك المدة ولو كانت القدر
متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال لا يقدر عليه القوي
يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل اخذه من دليل التمانع في ابطال كون الاله
اكثر من واحد وههنا لا يمشي لان الالهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يمشي اصح الخصم الى قوله تعالى
لا يسئل عما يفعل اقول لا شك في ان الفعل الذي يخلق الله في العبد متمكنا فيه اما ان كان للعبد تاثير ما في بعض
افعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له تمكن في ذلك التاثير لا غير وقوله ان ذلك الاشكال لازم على الكل ليس
لان المعتزلة يدعي الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو ينفيه بالدليل وايضا الامر يتوجه حال استواء الداعي
ثم بحدوث الترجيح فيتبعه الفعل ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين واما القول بان
ما علم الله وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد فاعلا غاية ما في الباب انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا
لفعل العبد لكان مبطلا لفعله تعالى ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى فانه كان عالما
في الازل بما سيفعله في المستقبل فعلمه الاستقبالي اما واجب او ممتنع والجواب عنه ما قال فيما مضى من ان العلم
تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم قال واما المنقول الى قوله ثم الدست لنا الى

الوجوه التي اورد ها من الجانبين يمتنع ان يتعارض وانما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على مجاريها ولو وقفنا في تأويله
على ما يقول تعالى وما يعلم تأويله الا الله على راي الواقفين عليه لكنا بعيدا من الوقوع في الخطا واما جواب المعتزلة عن قوله
ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوبا لفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه فقد مر الكلام فيه ولا وجه
لاعادته وقال اهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض لكن امر بين امرين فهذا هو الحق ومن لا يعرف حقيقته
وقع في التحير قال مسئلة في قوله لا بالمقتضي اقول للخصم ان يقول اما الحجة الاولى فموقوفة على اثبات كون الله تعالى خالقا
لافعال العباد واما الحجة الثانية فنقول عليه ان وجود الايمان ليس بمحال بالنظر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى قدرة
القادر ومحال بالنظر الى ارادته فيجوز ان يتعلق به ارادة الله من حيث انه ممكن لا من حيث انه محال واما احتجاج الخصم بانه
امر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فنقول في جوابه ان ارادة غيره والامر يدل على الارادة الاولى وكذا
الكلام في الحجة الثانية اعني الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثالثة بان الكفر ليس نفس القضاء
انما هو المقتضي ليس بشيء فان القايل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي
تلك الصفة وهو المقتضي والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر
قال مسئلة في قوله في حسن الخطاب اقول المثال الذي اورده في الحركة والدفع غير مطابق لان قوة الجسم القابل
للتجزي فيكون الحادث بغلبة بعض تلك القوة والدافع البعض الاخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متساويين
اسهل منه على احدهما ومذهب المعتزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد منها لاعتماد الحركة فالفاعل يوجب
الحركة بالتوليد فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة واحتجاجهم بحسن الامر والنهي بالقتل هو ان الفاعل بالتولد
لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن ان يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعني به القول بالكسب
وقوله لما اجرى عادته بخلق هذه الاثار في المباين يعني في الشيء الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال بالمباشرة
يعني في الذي يفعل بالمباشرة بلا توسط قال مسئلة في قوله اسناد الكثرة الى الواحد اقول انهم يقولون الواحد
لا يصدر عنه الا واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من حيثيتين مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الاول لا يكون
فيه حيثيتان فلا يجوز ان يكون مبدأ لشيئين اما معلوله فقد يمكن ان يكون فيه حيثيات احدها منه وحده وثانيها
من الاول وحده وثالثها منهما معا وايضا لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيء بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن ان يكون
شرط امكان معلوله علة لشيء وبشرط وجود معلوله علة لشيء اخر وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والشروط يجوز ان
يكون عدمية كما مر واما قوله الامكانات متساوية فغير معقول لانها تختلف باختلاف الماهيات ويكون بعيدة وقريبة
وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك والمعلولات كلما تبعد عن المبدأ الاول يزداد فيها الكثرة الاعتبارية وبالجملة
فالذي اورده المصنف عليهم ليس بوارد وابطال هذه القواعد لما سائر باثبات حدوث ما سوى المبدأ الاول

قال

قالت الفلاسفة في قوله في شرح الاشارات اقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام الا ان ذلك مبني على جواز تعليل افعال
واجب الوجود وفيه ما فيه قال مسئلة في قوله خلافا للمعتزلة والخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه
اخر وهو ان كون بعض الافعال موجبا للمدح او الذم عقلي ام شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق
حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم معترفين بذلك متفقين
عليه وانكر اهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك مقتضى العقل العملي فان الاعمال لا تنتظم الا بوجود الاعتراف
به وليس بمقتضى العقل النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضوح عند العقل النظري كالحكم بان الكل اعظم من الجزء قال
لنا وجوه الى قوله وان اردت به غير الممنوع اقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى مبني على ان الله لا يفعل القبيح وهو
غير متفق عليه في المعنى لان القايل بان لا مؤثر الا الله يقول لو كان بعض اثاره تعالى قبيحا الفعله لكنه لا يفعل القبيح
لا يستلزم وجود القبح وحصه بقول القبيح موجود لكنه من غير الله تعالى والاتفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي
والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا وموجودا الفعله اذ لا موجود غيره تعالى والاتفاق على الحكم المذكور لفظي لا
معنوي والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا وموجودا الفعله اذ لا موجود غيره تعالى الا وهو موجده سواء كان حسنا
او قبيحا ويقول المعتزلة على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختار لكن العلم لكونه تابعا
للمعلوم غير مقتض لوجوب المعلوم من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليفه الى لهب انما كان من حيث
كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن بحسب العلم والعلم لا ينافي الاختيار وقوله اما انه لا يقبح من الله متفق عليه فلهم ان
يقولوا ليس ذلك متفق عليه من حيث المعنى واما وجوب الفعل مع وجود الداعي وامتناعه مع عدمه فقد مر فيه ان ذلك
لا ينافي الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو حسن الكذب المتضمن لانجاء النبي ان عندهم اذا تعارض قبيحان حكم العقل
بوجوب العمل باضعفهما كما يجامع الشعور بقبح الاقوى كما يختار العاقل الم الفصد والكي عند رفع الصحة بسببهما وههنا
ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول اقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني ويجوز
في التعريض كيلا يرتكبوا فعل القبيح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بكون
بالقطع ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال التخلف كما مر في الاحكام العقلية الضرورية وانها لا تنثلم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائية
وقوله على تقدير التعريض او جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب في العالم يجاب بان بعد تقرير وجودهما لا يوجب ارتفاع
الكذب وانما يوجب لو يوجب رجوب وقوع التعريض والمانع في جميع الاحوال وتفسير القبح بحصول الملايم والمنافرة
غير صحيح عندهم فان كثيرا ما هو ملايم له وهو قبيح وكثيرا ما هو منافر حسن كلف الظالم بانواع التاديبات منافر له
وحسن والتحقيق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا فلا قبح
وان كان فالقبح موجود ويدل على ذلك التامل في حدها عند القايلين به قال مسئلة في قوله كما في الشاهد اقول الشيء

اقول المعزله حم

عن الظلم حم

قبيح لغرض الفقر ما عاج
اليه من النفي فان ذلك ملايم حم

هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم كما ان
القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ويقولون ان القادر العالم
الغني لا يترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث
لا يؤدي الى الالجاء وهو من افعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداعي من غير اللطف
فقد مر الكلام فيه واما العوض فيقولون وقوع الالام في الخلق واجب لوجوب وقوع اسبابها والقادر العالم الغني
اذا خلق ذلك فالواجب عليه ان يعوض المتالم نظرا الى عدله ودفع الالم يؤدي الى مفاسد فلذلك لم يدفعه واما الطاعات
والتكاليف فلو كانت بازاء نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله تعالى عن ان يتم ليأخذ عوضا عن نعمه انما النعم تفضل منه
والثواب جزاء من التكاليف وايصال الثواب من غير تقدم تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم
والاجلال وذلك في غير المستحق قبيح والاصلح واجب عند ابي القسم البلخي وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع
بل يقول في المواضع المتعلقة بازاحة علل المكلفين وما ذكره في العقاب فهو كلام المرجئة والوعيدية يقولون الوعيد لطف
فهو واجب والوفاء بالقول واجب والا لكان الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلا
بالاختيار والقول بحسن الافعال وقبحها ووجوبها واذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع ما استدلوا لاثم قال مسئلة
الى قوله فيلزم اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو من غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح والفقهاء
يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على
ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد
من الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فمن الالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن انتقاله
من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة بها
محال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة
ليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل
يجب ان يراد فيه يشترط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعل مختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل
بالغرض فكلام اخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع
الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات علم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار
بل يقولون ان افاضة الموجودات عن مبداها يكون على اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمل بقصد ثان بل تكلمهم
متساقا الى الكمال لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني اما
اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شانه فعله ان يوصف بحسن وقبح وكثير من الناقصين بعدهم قبل

من غير مرجح

والمحال بعيد

قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غاياتهم كالنائم ولا اثبات في افعالهم وكيف قال مسئلة الى قوله من غير المستحق اقول
عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضرر او كان من غيره وقد مر ان لذة
التعظيم المستحق لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق والمثال الذي اورده ليس بمطابق لان الجهاد والصوم
من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليس مما يستحق به شئ ولا شك في ان المجموع اكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع اقل
من الاستحقاق للبعض وايضا لا يكون الاستحقاق مقدورا على المستحق والا لكان اجرة المهندس والمبدع لا يستحق
باستحقاقهم شيئا بالاتفاق قال الشيخ هذه الحجة هي حجة الجبرية وقد مر الكلام فيها ويرد ايضا على افعال الله تعالى وتعليل افعاله
لا يكون الا بسوق الافعال الى كمالاتها واما قوله او الى الامور بان لا يكون معللة افعال الله تعالى فمعناه يعود الى
الحكم بان لا معلل في الوجود اصلا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله وهو غير معلل فلو لم يكن افعاله معللة لم
يكن شئ معللا اصلا وافعال الله كثيرة فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللا ببعض الى ان ينتهي الى شئ واحد غير معلل قال
القسم الرابع الى قوله لا نهاية لها سبابه اقول الشئ الذي نعلم انه لا نعلم يمكن ان يوضع له اسم من حيث انه لا نعلم الا انه
الاسم يدل اجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وحينئذ يلزم ان لا يكون لما لا حد له اسم كالبسائط وذلك باطل وقد
سمى الشارحون عضلة بالذي لا اسم له مع ان لها حدا اما الشئ الذي لا يعلم اصلا فلا يمكن ان يوضع له اسم والاسماء الكثيرة
وان امكن ان يطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها الا ان اصحاب الشرائع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى
الا باذن شرعي قال الركن الرابع الى قوله والشعبذة اقول هذا احد المعجزات العقود التي يجب اعتبارها فيه وانما
قدم بيانه لان اثبات النبوة مبني عليه قال صاحب الصحاح تحديث فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة والارهاص
احداث معجزات تدل على بعثة نبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط
يقال رهصت الحائط بالنعمة قال مسئلة الى قوله في المطولات اقول اعجاز القران على قول قدماء المسلمين وبعض
المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتاخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة
قالوا كل اهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شاوه ويعجز الباقون
عن معارضته ولا يكون ذلك معجزا لانه ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول امثاله القادرين على معارضته عن معارضته
يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز والاستدلال بالاخلاق والافعال اضافي وهو معنى قوله تعالى ويتلوه شاهد منه
فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه هو صادر منه قال فانقل الى قوله لم يكن ذلك معجزا اقول اورد دلائل وطرقا
كثيرة على النبوة وسيذكر في الجواب ان المعتمد هو ظهور القران على يديه والحق ان الامارات الظنية اذا تواترت ادت
الى الحكم العقلي جزما بما تواردت عليه في اثباته وذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات فايراد هذه الدلائل في ذكرها
بمثابة التجارب المؤدية الى الحكم جزم يقيني وان كانت احادها غير معتمد عليها لكنها بالجملة تؤدي الى حكم يقيني وان لم يكن

بالمجموع
اجمالا اكثر من اجزائه

يصلح لان يناظر بها وعليها لانها تجرى مجرى القضايا التى هى مبادى الاولية التى لا يمكن ان يثبت بحجة او برهان قال السلم نقول انه
البديهيات اقول اما انخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لانه جايز مع القول بالفاعل المختار ولا مما ينكره الحكما
لانهم يقولون بان النفوس الزكية قوى ربما يؤثر في اكثر الاجسام التى في عالم الكون والفساد قال سلمنا ظهور المعجزة على
يد ملك قوله اذ ربما كان المبشر به انسانا اخر اقول هذا الذى ذكره بمنزلة شبه السوفسطائية فان اليقين الحاصل للعقل
اذا قام انسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله والدليل على صدق قوله ان الله
يظهر على يديه امرا خارق العادة وظهر وقال من لم يصدق فليات بمثل ما ظهر على يدى وعجز من علماء عن ذلك لا
يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف ايضا الى هذا المعنى في الجواب على ما سبق واما المذكور في
التورية والانجيل الدال على نبوته عليه السلام فكثير يذكره المصنفون من الواقفين عليها منها ما ذكر في التورية بعبارة
تفسيرها هكذا جاء الرب من طور سينا وظهر بساعير وعلا بفاران وفي التورية ان اسمعيل كان في برية فاران
يعنى بادية العرب وذكر الواقفون على احوالها ان فاران في طريق مكة قبل المعدن بميلين ونصف وهو كان المنزل والشام
يقع على يسار الطريق من عراق الى مكة ومنها ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال لموسى انى مقيم لهم نبيا مثلك من بنى
اخوتهم وايما رجل لم يسمع كلامى التى يؤديها ذلك الرجل باسمى انا انتقم منه ومنها ما في السفر الاول لهاجر انها
تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوط اليه بالخشوع وايضا جاء في الانجيل في الفصل الرابع
عشر من انجيل يوحنا ان المسيح قال انى اسال الله ان يعطيكم فارقليطا اخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارقليط
معناه كاشف الخفيات وامثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الانبياء التى عندهم كثيرة يطول الكتاب بذكرها
ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او الى نبى اخر وعلى ان يكتمها قال سلمنا الى قوله لا نسلم انه يحصل العلم
بهذا الخبر اقول شبهة البراهمة ان الرسل اما ان يجيئوا بما يوافق العقول او بما يخالفها وما يخالف العقول غير مقبول
فلا فايدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة بنا اليهم فاذن لا فايدة في مجيئهم وجوابه ان كل ما يوافق العقول لا يكون لا
اما ان يستقل العقول بادراكه واما ان لا يستقل والحاجة اليهم في القسم الثانى وايضا ما يخالف العقول يقع على
قسمين احدهما ما يقتضى العقول نقيضه والثانى ما لا يقتضيه ~~والثانى ما لا يقتضيه~~ ولا يقتضى نقيضه ومن الثانى ما
يمكن ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة في العاجل او الاجل ولم يعرفونا ذلك واما الشبهة الاولى لليهود فجوابه ان ظاهر
لفظ التورية الحكم بالتابيد في مثل قوله تمسكوا بالسبت ابدا وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة
لان التابيد قد يستعمل بمعنى مدة طويلة فان في التورية ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك انى جعلت
كل دابة مما كلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه حرم على لسان
موسى كثيرا من الحيوان وهذا النسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى وفي السفر الثانى من التورية قربوا

قال
الى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دايما لاحقابكم ثم انقطع ذلك الدوام عندهم
في موضع كل عبد خدم ست سنين تعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم ابدا وقال في موضع اخر يستخدم
خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة واما شبهتهم الثانية
وهى القول بان موسى عليه السلام اخبر ان شرعه لا يرتفع الى يوم القيام فذلك غير مسلم لان موسى عليه السلم ما
اخبر عن المعاد والقيام في التورية وانما اخبر بها الانبيا الذين كانوا بعده والقول بانتشار اليهود في شرق الارض
وغربها باطل لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى ان قتل بخت نصر اكثرهم ولم يصل الى العجم منهم احد قبل ما بعث بخت نصر
وفي غام مقام جماعة من اسرائيل الى اصفهان فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بخت نصر بحيث يعتبر
التواتر في نقلهم لما صار للتورية ثلث نسخ مختلفة احديها التى في ايدى اليهود القرايين والربانيين والثانية التى في ايدى
النصارى والاختلاف الذى بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيات مشهور واذا لم يبق لهم نقل التورية التى عليها اساس دينهم
بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بان شرعه يبقى الى القيام وتواتر النصارى ايضا قريب من ذلك الا ان تواتر
اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدا فان الذين امنوا بعيسى في زمانه كانوا قليلى العدد ولذلك صار لانجيلهم
اربع نسخ نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مارقوس وذلك لا ينقل واحد من اكابر الحواريين نقله على وجه
واكثر تحريفاتهم لاحكام التورية كاباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروى عن الحواريين لا عن عيسى عليه
وقوله في الجواب على المعتزلة القايلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله تعالى بان ذلك لا يجب اذا
كان لم احال ... والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم لانهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم
مكلفون به في الدين والمتشابهات ليس من ذلك القبيل لان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لا يضر في الامور
الدينية بالاتفاق وتمكين الكفرة من المسلمين وعدم اجابة دعوات اهل الحق واجابتها لاهل الباطل مما ليس مما يضر
بامور الدين وتعاليمها لا ينفع فيها وقوله نحو ... التى لا يتاتى القطع بعدمه فكما قال اذا لم يكن العدم واجبا واما فوايد البعثة
التى عدها فنقول ضرورة وجود الانبيا لتكميل الاشخاص بالعقايد الحقة والاخلاق الفاضلة والافعال المحمودة
النافعة لهم في عاجلهم الخير والصلاح وباتى الوجوه التى عدها فلبعضها زيادة في النفع وبعضها مما لا فايدة في
ايراده فان الانبياء لم يعلمونا ولا طبايع الحشايش ولا طبايع درجات الفلك ولا رصد عطارد ولا اكثر الصناعات
واما الوجه السادس فماخوذ من الحكما وطريقتهم في اثبات النبوة انهم يقولون الانسان مدنى بالطبع يعنون به ان الشخص
الواحد لا يمكنه ان يحصل اسباب معاشه وحده فانه محتاج الى تحصيل الغذا الموافق واللباس الذى يحفظ من الحر
والبرد والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة والاسلحة التى يحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل في
اصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونة بنى جنسه

في ذلك حتى يقوم كل واحد لشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيتم لهم التعيش وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملة ومعاوضات وإذ كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبني على العدل والانصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية له في ذلك البعض وإلا لما قبله الباقون فلتلك الخصوصية يجب أن يكون من عند خالقهم حتى ينقادوا لذلك فلا بد من آية بها هو النبي ولا بد له من أمر يختص به دون غيره يقتضي ذلك لمن وقف عليه أن يقر بكونه نبيا وينقاد له وذلك هو المعجز ولا بد من أن يمهد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقينيا أو تقليدا والإقرار بنبوة ذلك النبي وأن يضع بينهم القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون وأن يفرض عليهم العبادات لئلا ينسوا عبادتهم لخالقهم ونبيهم وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة ليكون عبادتهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يخونوا ولا يذهبوا مذاهب أهل النفاق وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقا لما في نفس الأمر حتى يثقوا به ويعملوا بحسبه وهذه الضرورات للنوع الانساني أهم من حلق الأشعار والحاجبين لوقاية العين ومن تعريض الأظفار لادعام لحوم أصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي يسوقهم من النقصان إلى الكمال لا بد وأن يبعث الأنبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتعيش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله قال مسئلة إلى قوله بالكلية العصمة أقول في كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الأمور الأربعة نظر لأنهم جعلوا أحد أسبابها وكثير من الأمة يقولون بعصمة الملائكة والأئمة وبعصمة حواء ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي إليهم والتحقيق يقتضي أن لا يكون العصمة لأجل الطمع في السعادة أو الخوف من المعصية لأن ذلك يقتضي أن لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبها بل يكون بالتكلف والأجود أن يقال إن الله تعالى يفعل في حق صاحبها لطفا لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأي المعتزلة أو يقال إنها ملكة لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي وهذا على رأي الحكماء قال ثم اتفقت الأمة إلى قوله فيما لا جاع أقول لو قال الأنبياء أكثر علما بقبح الفواحش وأقوى إقبالا على الأمور الإلهية يكون صدور الذنب عنهم أفحش لكان أقرب والمحصن يرجم لا لشرفه بل لاستغنائه عن الزنا بخلاف غيره قال الثاني إلى قوله وهو محال أقول هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فإنه في الصغيرة أيضا قائم قال أما الذين إلى قوله بالمباح أقول ترك الأولى ليس من المعاصي فإن الأولى وغير الأولى مشتركان في كونهما مباحين وإنما يعاتب على ترك الأولى لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الأولى وأيضا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم لأنه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها وأيضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم والذي يشتبه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به قال واحتجوا إلى قوله الدليل عقلا أقول يذكر وقال المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى أولاد آدم وقوله تعالى في قصة آدم فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما

آتيهما ولا حواء إنما أشرك أولادهما ومن يقول إبليس ذكر آدم ومع هذا التذكير يمتنع النسيان فجوابه أنه يجوز أن يكون وقت التذكير غير وقت النسيان وإلا فلا يلوم لقوله تعالى فنسي وهذا النهي يجوز أن يكون نهي الكراهة لا نهي التحريم وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل أو التوقف قال مسئلة إلى قوله بتجدد النبوة أقول للمنكر أن يقول ذلك مخصوص بمعجزات عيسى وسليمان أما في عيسى فعلى سبيل الإرهاص وأما في سليمان فقد كان على سبيل التحدي مع بلقيس يعني بعض أتباعي يقدرون على هذا فهل تقدرون أنتم عليه بدليل أنها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته قال مسئلة إلى قوله أحدهما إلى آخرها أقول للقائل أن يقول تريد بالفضل كثرة العلم أو القرب إلى الله أو غير ذلك فإن أردت به كمال العلم فغير مسلم لأن علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وإن أردت به القرب إلى الله أو غير ذلك فإن أردت به كمال العلم فغير مسلم لأن علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وإن أردت به القرب فالملائكة أقرب لأنهم غير محتاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم والأنبياء محتاجون إلى وساطتهم قال أما الفلاسفة إلى قوله فالروحانيات أشرف أقول في هذا الكلام خبط كثير أما قوله البسيط أشرف من المركب فيقتضي أن يكون العناصر أشرف من الناس حتى من الأنبياء فإن أجسادهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية منها فيقال له إن أردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس البشرية مفارقة وهي مما لا يتسم بالشهوة والغضب والأجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات لأنها بالفعل قد تخصص بالعقول وههنا أخرج النفوس عن الروحانيات وقوله الروحانيات موجودات مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مواد وصور ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها بأوصاف الأجسام فإن النورانية والظلمانية والعلوية والسفلية واللطيف والكثيف لا يكون إلا للأجسام إلا أن يريد بهذه الصفات ~~الأجسام فإن النوارك~~ غير ما هي دالة عليها وقوله في تفضيل علم الروحانيات باطلاعهم بالأمور الغائبة عنها مستدرك لأن الغيب والحضور في غير ~~الدالة~~ الأجسام وقوله اطلاعهم على مستقبل أحوالنا ناقض قوله لأن علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية تقتضي أنها لا تعلم الآلة لأنها ليست بفاعلة إياه ولا تعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه وأما عكوفهم على العبادة فمن شأن النفوس السماوية عندهم التي تحرك أجسامها تقربا إلى مبادئها وقوله الروحانيات تقوى على تصريف السحاب والزلازل ههنا أخرج العقول عن الروحانيات لأنها لا تباشر الأجسام والرياح والأبخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانيات اضطرارا أنها غير جازمة أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية والجسمانيات بالهياكل الفاسدة أخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية وقوله الأرواح الفلكية هي المدبرات أمرا خاص بالنفوس السماوية وأخرج العقول

عن الروحانيات وقوله في المبدا والمعاد قول لا يقول به احد فان الفلاسفة يقولون ان المبدا من الله والمعاد اليه لا من النفوس

واليها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان كمال النفوس الانسانية وغاية شرفها معرفة الله والتوجه بالكلية اليه وهو المراد من

عوده اليه قال اما المتكلمون قوله في الكتاب البسيط اقول لو دلت الاية الاولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة

ابليس لكنها ما دلت على تفضيله عليها بعد الاجتبا وفي الاية الثانية نفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على

المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله كقول المشركين انهم بنات الرحمن والاية الثالثة

على تخييل تلك النسا ان جمال الملك يكون اكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملك على البشر قال القسم الثاني قوله

واول العمر الى منتهاه اقول يريدون بهذه البنية الاجزا الاصلية من البدن التي لا يمكن ان تقوم الحياة بما قل منها لا

الاجزا التي تزيد وتنقص في الاحوال المحسوسة ان من شان تلك الاجزا ان يحس بها لانها محسوسة بالفعل والاجزا

الداخلة بحسب التشريح وان لم يكن محسوسة في حال الحياة وهي غير الشكل واللون وكان المذهبين واحدا قال ثم احلفنا

ثم له قوله في كتبنا الحكمية اقول حجتهم الاولى مبنية على ان العلم بالشي صورة مساوية للشي حالة في العالم فان كان محله

حلول السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز ان يكون الصورة المساوية للشي الواحد من حيث انه واحد منقسما فاذن

يجب ان يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم غير مساوية ولا بالوحدة والاضافة لانها عقليا

ولا بالوجود لامتناع حلوله في شي غير موجود والذي قال في اجزاء العلم بالشي فالحق انها يمكن ان يكون علوما لا بذلك

الشي كالجنس والفصل والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركبها يقوم بها وهما يقومان بالعالم ولا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام

محلها فان حكمها حكم الوحدة القائمة بكل كثرة واما في الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائما بجز من البدن يكون باقي

الاجزا ايضا ان يلزم ان لا يوصف سائر الاجزا بالعلم والقدرة والالزم يكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة غير

وارد عليهم لانهم يجوزون ذلك وابو علي يقول يكون كل حس قوة حالة في عضو يمكن منقسمة الى اجزا كثيرة وكذلك القدرة ولكن

الاحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصة بواسطتها اما على اثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على ما مر وبغيره

من الدلائل المذكورة في كتبه قال حجة النفاة ان المدرك للجزئيات هو البدن فالمدرك للكليات هو البدن بيان الاول

انا نعلم بالضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا اذا لمسنا النار وانكاره مكابرة وبيان الثاني من وجهين الاول انا اذا

احسسنا حرارة جزئية امكننا حمل الحرارة الكلية عليها والحامل للكلي على الجزئي مدرك لهما ضرورة ان التصديق مسبوق

بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن الا انه يقال البدن مدرك للجزئيات الى قوله بعض

احوال النفس اقول انه ذكر في مواضع ان القائلين بالنفس والحجة مبنية على ذلك ومذهبهم ان مدركهما شي واحد هو

النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالالات وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وليس البدن

بانفراده مدركا لشي منهما وتمام الكلام في هذه الحجة ضبط لا فايدة فيه ولا هو بوارد على احد من العقلاء قال مسلم انه

يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات وذلك افتراء على القائلين بالنفس

قوله من الجنس والفصل اقول حجتهم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشملها وهذا كاف واما ان كل مركب

جسم فان اراد وابه التركيب العقلي فليس كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وان ارادوا به التركيب من

الجواهر فحق لان المركب من الجواهر اما ان يكون جسما بسيطا كالعناصر او مركبا كالمعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض

كالخلقة المركبة من اللون والشكل ايضا لا يكون جسما قال ومنهم من زعم الى قوله وهذه الحجة اقناعية اقول هذه الحجة مما

اورده ابو البركات وغيره من المتقدمين ايضا من ذهب اليه وهي ضعيفة لان الملزومات وان اختلفت ليست هي

النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشمولة لحد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض

التي ذكرت والتي لم يذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم منه ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة

لا اقناعية قال مسلم الى قوله على سبيل التناسخ اقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة

بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع وامتناع تعلق الامور

المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية وترجح في البعض دون البعض وحينئذ يمتنع تكثرها اصلا فاذن هذه

الحجة قطعية من غير احتياج الى ابطال التناسخ قال مسلم الى قوله فلم يلزم محذور اقول الدور غير لازم على ما

بين واختلاف النفوس بالماهية باطل لما مر والثاني في الهوية انما حصل من جهة البدن واذا كان البدن مستعدا

للنفس المستنسخ وللنفس الحادث تعلقا به وان لم يكن مستعدا لهما معا بطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن

يوجب اختلاف احواله بان يحصل فيه المتقابلات معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبديهة

قال وثانيها الى قوله لا يخفى اقول الدليل الثاني ليس بصحيح لان التذكر انما يكون بآلة واذا اختلفت الالات لم

يمكن بقاء التذكر بحاله والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عددي الهالكين والحادثين على تقدير وجوب التناسخ

وجواز التعطيل على تقدير جوازه صحيح لان القائلين بالتناسخ يقولون بالتساوي وان كان مستبعدا في الاوساط

واما للاخيار والاشرار الذين يبلغون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل قال مسلم الى قوله على حصول الحرارة

الصوري الثابت اقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس والارواح فان النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة

متعلقة بالابدان والارواح اجسام مركبة من الابخرة والادخنة المرتفعة من الدم المحتبس في الشرايين والعدم

ممتنع عندهم على النفوس دون الارواح ولا يلزم من احتياج القابل للعدم الى المحل كونه مركبا من المادة والصورة

اذ لو كان عرضا يكون في محل ويكون امكان عدمه في محل مع انه لا يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة هذا

الدليل يدل على جواز انعدام الصورة والاعراض الجسمانية النفسانية وما يتركب منها ومن غيرها وذلك

لا انعدام احد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة والمفارقات البسيطة قوله في الاعتراض الامكان ليس هو

فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض وجودي والا لكان الجرم يمكن ان

بلكن ليصير جنينا كما امكن ان يصير النطفة في الرحم جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لانه امر يعقل عند
نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه واما الامكان الثاني فهو في بدننا الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر
يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدا الاول نفس ناطقة تدبره وهذا الاستعداد
كاف في الشرط لفيضان مدبر عليه انقطاع هذا الاستعداد لصير البدن بحيث لا يكون مستعد القبول اثر المؤثر
فيقطع علاقته عنه اما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق
الوجود بما هو قايم بذاته دايم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في الفنا
بل ربما يكون شرطا في الفيضان وهو غير الفنا وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس مادة
ولا الفصل صورة فانهما محمولان عقليان لا المادة والصورة ضرورة انهما جزءان للجسم وقولهم لعد تقدير كون النفس مادية ان عدمها
محال لبقا مادتها وقول المصنف ان بقا المادة لا يوجب بقا المركب الذي هو النفس فالجواب انهم انما يكتفون ببقاء المادة
لان مادة النفس يكون جوهرا مفارقا باقيا كما يجي فيه ويلزم بالدليل الذي ذكروه في وجوب كون النفس مدركة
لذاتها ولمباديها كونها كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زايلا وكالة لها هو عليها لمباديها ولا
لا يمكن ان يزول عنها قال مسئلة قوله لم النفس لطالعها ويدركها اقول هذا الكلام مبني على ظنه انهم قالوا النفس
لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون انها تدرك الجزئيات بالة وتدرك الكليات بغير الة وما اورد من حجتهم
دليل على كون ادراك الصورة بالة وما قال في جوابهم غير مناف لذلك بل المنافاة كانت في تصوره لا غير على ان بعض
الحكماء ومنهم الشيخ ابو البركات قالوا الصور الوضعية كالمربع المجنح وغيره لا ترتسم في الخيال بل ترتسم في النفس
بشرط تصرف النفس في الة هي محل الخيال ولو يلزم من ارتسام الشيء في ذي وضع صيرورته ذا وضع لكن لا يلزم
عكسه اعني من ارتسام ذي الوضع فيما لا وضع له صيرورته ما لا وضع له ذا وضع قال مسئلة قوله او على زوال المانع
لم يزل اقول انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرت بل قالوا انها ادراك الملايم من حيث هو ملايم فان كل لذيذ
لم يدرك لا يكون لذيذا كالحلاوة في الفم الخدر وان ادرك ولا يكون ملايما لا يكون لذيذا كمعرفة الاتصال وان ادرك
الملايم لا من حيث هو ملايم لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند الشبعان وكل مدرك بهذه الصفة لذيذ فالكون
الحد مطردا منعكسا حصل المساواة واذا قالوا نحن ما نريد باللذة الا هذا المعنى لم يرد عليهم كلام الا بايراد
النقض وهم معترفون بانه مع عدم حضور الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب من السبب اما هاهنا لا سبب ولا
مستعمل حد ومحدود واذا كانت ماهية اللذة هذا المعنى يكون حاصلا عند حصوله وعندهم لا مدرك اكمل من
المبدا الاول فادراكه اتم اللذات والعارفون معترفون به وان لم يحصل اللذة كان اما لان الادراك لم يحصل بالحقيقة
او حصل والصارف عن ذلك منعها حاصل قال مسئلة قوله في المعاد البدني اقول انهم قالوا الملكات بنقسم الى

واما عنده ح

مع فقد آخر ح

ما لا يكون الالات البدنية شرطا في حصولها كالادراكات العقلية والى ما يكون الالات البدنية شرطا في حصولها
~~كالادراكات العقلية والى ما يكون الالات البدنية شرطا في حصولها~~ كالامور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس
الجاهلة عادمة الكمالات التي يكون من جنس الملكات الاول واذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل
دايما وادركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحسرة واما عادمة
الكمالات الاولية فربما يزول ملكاتها الرديه بزوال اسبابها البدنية فيزول تعذبها بها وهذا القدر كاف في الغرض
قال مسئلة قوله فيكون متناقضا اقول القول بالاعادة لا يصح الا مع القول بان المعدوم شيء ثابت حتى يزول
عنه العدم تارة والوجود اخرى وقد تبين فيما مر ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع احكام عقلية على متصورات
ذهنية فان الحكم بامتناع وجود شريك ~~وجود شريك~~ الاله ليس على شريك ثابت في الخارج وقوله الشيء بعد العدم
ان كان ممتنعا للماهية او لشيء من لوازمها وجب امتناع مسلم فالجواب عنه ان الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد بعد
العدم وذلك الامتناع ليس لماهيته ولا لا مر يزول عن ماهيته بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وقوله
الحكم على الممتنع بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا قد مر جوابه وهو ان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع
من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين قال واحتج
المخالف الى قوله في ذلك الوقت اقول تلخيص الحجة الاولى ان الشيء بعد عدمه نفي واعادته يكون لوجود عينه الذي هو المبتدا
بعينه في الحقيقة وتخالل النفي بين الشيء الواحد غير معقول وقوله القول بانه لا يصح الحكم عليه متناقض قد مر فساده
وتلخيص الحجة الثانية ان المعاد ومثل المبتدا واحد في الخارج سواء علمناهما واحدا ام لم نعلم ولا فرق بينهما غير بانهم
منهما ما لا حقيقة له في الخارج وتلخيص الحجة الثالثة ان الشيء الواحد لا يمكن ان يصير الاشتغير عارض له لان الثابت غير
الزايل فلو كان المعاد هو المبتدا بعينه وجب ان يكون نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى بعينها وهذا ضعيف لان النسبة
يتغير بنسبة الى ازمنة متباينة ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسبة وقياس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين اعادة المعدوم
على التذكر بان قال المتصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحدا وذلك باطل لان التذكر لا يتصور الا مع بقاء
المتذكر في الذهن وتخلل العدم بين الالتفات الاول اليه والالتفات وهاهنا لم يمكن ان يكون شيء باقيا اصلا قال مسئلة
الى قوله في هذا الباب اقول اجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القايلون بامكان
اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القايلون بامتناعه ان الله يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية
ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبيا المتقدمون على محمد عليه السلام فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه
السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما
السلام ولذلك اقر اليهودية واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملايكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة

لانسلم ان الفرق الا على الاصح الا ح
الفرق ان العدم من ذاته حاصل
منه الا مجرد السلب ه

فحينئذ مثل الاتصاف بهذا الصنف
ما كان لا ازما للماهية والا اوجد
منكم عارض صار لازما بعد هذا
العامل بسبب وكل ما لم يكن بحسب الذات
بحسب فان جاز الارتفاع وامتناع
فجاز الارتفاع وهو المطلوب ه

الثاني ح

العظيم والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني ففي مثل قوله عز وجل
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان
يعد واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله عز من قائل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من قال
الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على
ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها
لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى اما القياس على النسيم فغير صحيح لان النسيم
مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التاويل واما المعاد البدني فلم يقم دليل عقلي
ولا نقلي على امتناعه فوجب اجراء النصوص الواردة فيها على مقتضى ظواهرها قال سلمنا الى قوله منها ان الله
الجسم اقول القول بان العالم ابدي لا يناقض القول بحشر الاجساد لان العالم هو ما سوى الله تعالى وليس عدم
ما سوى الله شرطا في القول بالحشر قوله الجنة والنار يكونان في هذا العالم او في عالم آخر فيقال لم لا نشاهد
واقفنا على جميع اجزاء هذا العالم حتى اذا لم نجد فيه الجنة والنار حكم انه في موضع آخر والحق انا لا نعلم مكانهما
ويمكن ان يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اعني عند سدرة المنتهى واما المقصود من
البعث فعند اهل السنة ليس افعال الله تعالى لغرض وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزي المكلفين
وليس التعليل بالالم واللذة صحيحا عند احد قال تنبيه الى قوله من حيث هو انه هو اقول عندهم هوية الشخص
ليس الا الاجزاء التي لا تنعدم ولا تصير اجزاء لغير تلك البنية اما الاعراض فليست معتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة
لا تبقى زمانين والهوية الشخص باقية وعند المعتزلة فغير معتبرة قال مسئلة الى قوله في كل الامور اقول قوله الوصف يكون
التي لها كما تقتضي ان يكون معدوما في الحال ليس بصحيح لان الحال والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل كما في الفعل
المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تاويل واما الاول والآخر ان كان بحسب الزمان فلا يصح في الآخر لان على تقدير
الافناء اذا اعاد الخلق واسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخرا مطلقا كما كان اولا فاذن لا بد فيه من تاويل
الا اذا حمل الاول على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غاية كل شيء قال مسئلة الى قوله مفيد للعلم بوجودها اقول
ليس في هذه المسئلة موضع بحث قال وعيد اصحاب الكبيرة الى قوله لزم الدور اقول هذا اشكال على توارد جميع الاضداد
وما هو الجواب فذاك هو الجواب هنا والتحقيق ان الاستحقاق ليس بجوهر فهو عرض ولا يبقى زمانين عند اهل
السنة وايضا عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة فالطارئ اولى بالبقاء لانه اقوى
اذ هو صار مؤثرا الذي يوجد والسابق وان كان موجودا لكنه لم يبق معه مؤثرا فاذن الطارئ ينفي السابق ويبقى وهذا

على تقدير القول بالاحباط او ينقص منه ما هو مقابل له ثم ينفى وهذا على تقدير القول بالموازنة قال الثالث الى قوله وهو
المطلوب اقول الاستحقاق ليس له عين ثابتة في الخارج حتى يتميز استحقاق احدى الخمستين عن الاخرى وهذا مثل ما يكون لاحد
على غريم عشرة دنانير فادى الغريم خمسة فليس له ان يقول اي الخمستين اديت لان الخمستين ليستا متمايزتين بخلاف
انه اذا كان لواحد عند آخر خمستان موجودتان وطلب احديهما فله ان يقول ايهما تريد ان اسلمها اليك وذلك لكون
عينيهما موجودتين قال الرابع الى قوله تثبت انقطاع العقاب اقول لانه على ان يقول الحكم في الثواب والعقاب للآخر
فان الكافر العاصي ان اسلم ومات فالاسلام يجب ما قبله وان كان مؤمنا واطاع ثم ارتد ومات احبطت حسناته وصار
لعنوا بالاتفاق واما في الموازنة فلان لهاشم ان يقول الطاعات والمعاصي تثبت في جرائد الكرام الكاتبين واذا كان كذلك
فالطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور قال دليل ثالث الى
قوله الا ما ذكرناه اقول لفظ على تفيد معنى مع كما في قول الشاعر على اني راض بان احمل الهوى واخلص منه لا علي ولا ليا
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم يعني مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد
التوبة ليس بواجب في نفس الامر انما صار واجبا لان الله وعد بذلك ووعده بذلك كرما وما وعده هو المغفرة وهو
العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات ممكن اما بين الحكم بخلود القاتل في النار وبين
الحكم بخلود المؤمن في الجنة اذا كان القاتل مؤمنا مشكل ولا خلاص منه الا بالتاويل وهو اما بحمل القاتل على من
لا يؤمن او باخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل او حمل الخلود على الزمان الطويل قال مسئلة الى قوله الاجماع
اقول المبالغ في الاجتهاد اما يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر
اما مقلد للكفر واما جاهل صار مشركا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب الاليم
لا للخارجين لا مثل وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين منه او الذين لم يدخلوا فيه
قال القسم الثالث قوله والعمل بالاركان اقول ينبغي ان يزاد في قوله بكل ما علم مجيئه به بالضرورة لان المسائل
المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ مجيء الرسول باحد طرفيها فليس له ان يكفر مخالفه من مجتهدي
اهل القبلة على مخالفته في ذلك ولعل هذا اللفظ وقعت من هذه النسخة فانه اوردها فيما بعد والمعتزلة لم يجعلوا
الايمان اسما للطاعات وحدها بل جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي فان من صدق بالله وبرسوله
ومات قبل ان يشتغل بطاعة مات بالاجماع مؤمنا وسيجيء قولهم في اصول الدين قال لنا الى قوله لا على نفس الصلوة
اقول الايمان يقع على معان فانه تارة يدل على الاسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا وتارة
يقول ان الدين عند الله الاسلام والايمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وما

وما زادهم الا ايمانا وتسليما وايضا يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله وتارة لا يزيد ولا ينقص لقوله تعالى انما المومنون
الذين آمنوا بالله ورسوله وانما يفيد الحصر فاذن التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج الى تمحل وقوله قاطع الطريق ليس
بمومن انما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسياتي ذكره وفي قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم يمكن ان يحمل الايمان على الصلوة ولا
يلزم منه بطلان القول بانه هو التصديق اذا كان الاسم مشتركا قال تعقيبه الى قوله المنافق ملك اقول هذا الخلاف وقع
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق ورأوا عليا رضي الله عنه لم يقتل جماعة من اهل
القبلة ويصلي عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرأوا عنه وفي زمان الحسن البصري
وقع هذا البحث بين اهل عصره فتمسك جماعة بان الايمان هو التصديق والمكلف لا يخلو اما ان يكون مصدقا بالله
ورسوله او لا يكون والثاني بالاتفاق كافر والاول مومن والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مومن وذنبه اما ان
يغفر له او يشفع فيه النبي صلعم او يعذب عذابا منقطعا وهولاء هم المرجية والتفضلية وذهب واصل بن عطا وعمرو بن
عبيد الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار للآيات الدالة على تخليد عصاة اهل الكبائر والمومن لا يخلد في النار فهو ليس
بمومن ولا بكافر وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة الحسن ولذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيدية
ثم لما القايل بانه مشترك فيقول ذلك لانه فعل عباد الله وعباد لغيره فصاروا مشركين لمخالفتهم قوله تعالى ولا يشرك بعبادة
ربه احدا والحسن حكم بنفاقهم للخبر المذكور قال مسلم الى قوله الى الايمان الكامل اقول المعتزلة قالوا ان اصول الدين
خمسة القول بالتوحيد وبالعدل ثم النبوة وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقر ببعض
هذه لم يكن مسلما ومن اقر بذلك ولكن يرتكب الكبيرة لم يكن مومنا والجمهور من ساير الفرق يعتبرون الايمان بالله وبصفاته
وبالنبي عليه السلام وبما ورد به مما اتفقت الامة عليه وباليوم الآخر والشيعة يقولون الايمان بالله وبتوحيده وعدله
وبالنبوة وبالامام وبسبب هذه الخصلة فيختلف اقوالهم على ما يتفرع على ذلك قال اكثر اصحابنا الى قوله الى العاقبة
اقول المعتزلة ومن يتبعهم يقولون التصديق يحتمل الشكوك والزوال فقول القايل انا مومن ان شاء الله لا يصح الا عند
الشك او خوف الزوال وما توهم احدهما لا يجوز ان يقال للتبرك قال الكفر الى قوله بل نظرا اقول هذا مبني على ما يعلم
من حد الايمان وهو اقرب الى الاحتياط من قول الباقين في تكفيرهم المسلمين خطرا قال القسم الرابع الى قوله عند من يقول
ثم اقول الامامية يقولون نصب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللطف واجب على الله اما
الشيعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله ولا بالحسن والقبح العقليين ولا يعدونه في الاصول الا الامامية فانهم يقولون ان
التعليم واجب ومعرفة الله تعالى لا تحصل الا بمجموع النظر والتعليم ثم الشخص المتعين للامامة يكون معرفة الله تعالى
موقوفة على معرفته وكل ما يامر هو به فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وقبيح او محرم ويسمونهم بالتعليمية
لا يتقدمهم قالوا الائمة سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا

الائمة يدورون على سبعة سبعة كايام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والاغذية هم من الغلاة وليس
هذان الصنفان من الامامية والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الامام سمعا فصغراه عقلي من باب الحسن والقبح
وهو ليس من مذهبه وكبراه التي اثبتها بالاجماع اوضح عقلا من الصغرى والاولى ان يعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وعلى قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى امثال ذلك
ومن الظاهر ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته اجمعوا على طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى انه نص
عليه السلام على علي رضي الله عنه وبعضهم قالوا انا ننصب اماما ونصبوا ابا بكر رضي الله عنه وبايعوه جميعا وبايعه
علي رضي الله عنه ايضا ولو لم يكن نصب امام واجبا لخالفهم من الامة احد في ذلك ثم اجمعوا على عمر رضي الله عنه بنص ابي
بكر عليه ثم على عثمان رضي الله بسبب الشورى ثم على علي رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك
ان الامام ينصب اما بنص من الذي قبله واما باختيار اهل الحل والعقد اياه وهذا هو العمدة عند اهل السنة ولم يذكره
المصنف في هذا الكتاب قال مسلم الى قوله على هولاء الاثني عشر اقول هذه الاحاديث رويت عن الشيعة العاملين
بامامة علي واكثرها مما لم يوجد له اثر غير المكتوب في كتب غير معتمد عليها والنص الجلي لا يقولون به في غير علي رضي
الله عنه فان النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه عند الامامية كان جليا في مثل قوله عليه
السلام من كنت مولاه فعلي مولاه وعند الزيدية كان خفيا لانه محتاج الى ضم مقدمات اليه يدل المجموع على امامته
والنصوص من كل امام من الاثني عشر على من بعده عندهم معلوم ولا نعتبر الجلاء والخفاء فيها ولا كلام على ما في هذا
الفصل لانه نقل مجرد نقله من الكتب وقد رايت رسالة لبعض النوبختيين من قدماء الشيعة انه ذكر فيه ان المشهور ان الامة
تفرقت نيفا وسبعين فرقة والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم فذكر من الزيدية عشر فرق ومن
الكيسانية اثنتي عشرة فرقة ومن الامامية اربعا وثلثين فرقة ومن الغلاة ثماني فرق ومن الباطنية ثمانيا او تسع فرق
لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالغلاة وبعض الباطنية والله اعلم بحقيقة الحال قال فصل الى قوله لا طائل
فيها اقول في هذه الروايات تفاوت كثير نقل ذلك ما رواه اصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم اما ما قالوا ان زين العابدين
بعد الحسين كان صبيا فليس كذلك لانه كان ابن ثلث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لانه كان مريضا وكان الحسين
ابن الحنفية على ايضا وكان لم يشبع شيئا مثل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريق اليمن ايضا فيه نظر لانه كان بعد
وفاته بالمدينة وقال اصحابه انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في حقه هذه الابيات

الا ان الائمة من قريش ولاة الحق اربعة سواء
علي والثلثة من بنيه هم الاسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط ايمان وبر وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرى عنهم زمانا برضوى عنده عسل وماء

ثم ان السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة

وقال لجعفر بسم الله والله اكبر وايقنت ان الله يعفو ويغفر في ابيات وقوله ظهر اصحاب الدعوة العباسية بخراسان
وقبلها ابو مسلم الى قوله بعث الى الصادق كلها بخلاف ما رووه وهو ان ابا مسلم كان على الدعوة العباسية وكان كاتبهم وابيهم
واصله واحيهم واصله كان من اصبهان ولما ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا اميرا بعثه بنوا العباس الى خراسان وجعلوه
كبير اهل الدعوة وصرح وجرى ما جرى وبعث ابو مسلم ثانيا الى العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى الصادق
وقال له الصادق ما انت من رجالي ولا الزمان زماني وقتله ابو مسلم لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم بعد ذلك
العصر احد قال فصل الى قوله قريب من مذهب المعتزلة اقول شرائط الامامة عند الزيدية خمسة اولها ان يكون
من احد البطنين اعني من بني الحسن ومن بني الحسين وثانيها ان يكون شجاعا قاتلا لمن حاربه في الحرب وثالثها ان يكون عالما
ليفتي الناس في الشرع ورابعها ان يكون ورعا لئلا يتلف مال بيت المال وخامسها ان يخرج على الظلمة شاهرا سيفه
ويدعو الى الحق وكان الامام عليا بالنص الخفي ثم الحسن والحسين لقوله عليه السلام الحسن والحسين امامان قاما
او قعدا اي خرجا او لم يخرجا ولم يكن زين العابدين اماما لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماما وهم ينتسبون اليه وسمي بعد
الامامية بعده روافض لانهم رفضوا زيدا حتى قتل وهم في الاصول معتزليون وفي الفروع حنفيون الا في مسائل معدودة
قال فصل الى قوله قالوا انما قلناه تقية اقول انهم لا يقولون بالبداء وانما القول بالبداء ما كان الا في رواية رووها
عن جعفر الصادق انه جعل اسمعيل القائم مقامه بعده فظهر من اسمعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه
موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله في امر اسمعيل وهذه رواية وعندهم ان خبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا
واما التقية فانهم لا يجوزونها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في امر عظيم ديني اما
اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها والمصنف اقتصر في باب الامامة على ايراد اقوال بعض الشيعة ولم يورد اقوال
الغلاة ولا الباطنية ولم نورد اقوال الخوارج ولا اقوال اهل السنة والجماعة ولما التزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب
فقط فلنقطع الكلام حامدين لله ومصلين على نبيه محمد واله وصحبه عليهم السلام ومستغفرين مما جرى على قلمنا
مما لا يرضى الله تعالى به تم الكتاب والحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

وحسبنا الله ونعم الوكيل